الفكر الاجتماعي في مصر

دراسة في الخطاب الاجتماعي الإسلامي والليبرالي واليساري في مصر خلال فترة مابين الحربين العالميتين

د. بسام عبد السلام البطوش

جامعة الزرقاء الأهلية

تقديم

الأستاذ الدكتور علي محافظة

عالم الكتب الحديث

2004

الفكر الاجتماعي في مصر

(دراسة في الخطاب الاجتماعي الإسلامي والليبرالي واليساري في مصر خلال فترة ما بين الحربين العالميتين)

د. بسام عبد السلام البطوش

قسم التاريخ — جامعة الزرقاء الأهلية

تقديم

أ.د. علي محافظة

عالم الكتب الحديث

اربد - الأردن

١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م

الطبعة الأولى

١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م

المملكة الأردنية الهاشمية
رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية
(٢٠٠٤/١/٤٩)

٣٠٣,٤٨٢
البطوش، بسام عبد السلام
الفكر الإجتماعي في مصر/دراسة في الخطاب الإجتماعي والليبرالي واليساري في مصر خلال فترة مابين الحربين العالمتين/ بسام عبد السلام البطوش.ـ إربد:عالم الكتب الحديث، ٢٠٠٤.

( )ص.

ر.إ.:٤٩/١/٢٠٠٤.

الواصفات:/الفكر الإجتماعي//الثقافة//مصر// تاريخ مصر/

تم إعداد بيانات الفهرسة والتصنيف الأولية من قبل دائرة المكتبة الوطنية

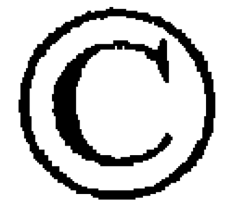
عالم الكتب الحديث

للنشر والتوزيع

الأردن - إربد شارع الجامعة- بجانب البنك الإسلامي
تلفاكس(٩٦٢-٢-٧٢٧٢٢٧٢)
الرمز البريدي(٢١١١٠)
صندوق البريد(٣٤٦٩)

Modern World Books Publishers

Irbid-Jordan
TelFax (962-2-7272272)
P.O.Box 3469 Irbid 21110
Jordan.



الإهــــــداء

إلى كل العاملين بإيمان ووعي وجد

لنهضة الأمة العربية الإسلامية

تقديـــــم

يكاد البحث في تاريخ الفكر العربي الحديث يقتصر على الفكر السياسي والفكر الديني، أما البحث في الفكر الاجتماعي فقليل ومحدود. ولما كان القصد من البحث في تاريخ الفكر العربي الحديث، تحري جذوره وأصوله، والتعرف على مرجعياته ومنطلقاته، وسبر دوافعه وأسبابه، والتحقق من اتجاهاته وتفرعاته، وبيان مدى مساهمته في اقتراح الحلول لمشكلات المجتمعات والتحديات التي واجهت الأمة وما زالت تواجهها وفشله في تقديم الحلول السليمة لتلك المشكلات والتحديات، ونقد هذا الفكر نقداً علمياً وموضوعياً يساهم في تصحيح مساره وتجويد فحواه، فقد شحت الدراسات الجادة في هذا الميدان. وقد شعرت من خلال إشرافي على رسائل الدكتوراة في تاريخ العرب الحديث والمعاصر، بالحاجة الملحة لدراسة هذا الفكر العربي الحديث فوجهت بعض طلبتي من الواعدين والواعدات لدراسة هذا الفكر. وكان الدكتور بسام البطوش من هذه النخبة التي أقدمت على البحث في هذا المجال المهم.

عرفت بسام طالباً مجداً وذكياً، يستجيب لملاحظات أساتذته وأقرانه، ويقبل بالرأي الآخر ويناقشه، ويحاور أساتذته وزملاءه بعلم وأدب، كما عرفته باحثاً منقباً يجيد استعمال المصادر التاريخية،ويحسن فهم النصوص، ويستوعب مضامينها، ويتقن صياغتها بلغة عربية سليمة.

وقد أبدى رغبة في أن موضوع أطروحته للدكتوراة في التاريخ "الفكر الاجتماعي في مصر بين سنتي ١٩١٩ و ١٩٣٩"، وبذل جهداً

كبيراً في البحث والتنقيب عن المصادر الأولية والدراسات التي تناولت بعض جوانب هذا الموضوع، فجاءت أطروحته وافية، ونال عليها درجة الدكتوراة باقتدار. ونالت هذه الأطروحة الجائزة التي تبرع بها المرحوم الأستاذ إهاب اسماعيل، باسم الدكتور علي محافظة، من جامعة القاهرة في مصر.

وبإقدام الدكتور بسام على نشر هذه الأطروحة، يستحق التهنئة والثناء، ولا شك أن دراسته هذه ستضيف إلـــى المكتبة العربية مؤلفاً جديراً بالدراسة لكل المهتمين بتاريخ الفكر العربي الحديث بعامة والفكر الاجتماعي منه بخاصة.

أتمنى للدكتور بسام البطوش مزيداً من النجاح والتقدم في مجال تخصصه، وأرجو الله أن يجعل التوفيق حليفه، والله ولي التوفيق..

أ.د. علي محافظـــــة

قائمة المحتويات

المختصرات والرموز

أولاً : باللغة العربية

جـ : جزء.

د.ت : دون تاريخ.

د.ط : دون طبعة.

د.ن : دون ناشر.

ص : صفحة.

: طبعة.

ع : عدد.

م : مجلد.

م.ن : المصدر نفسه، أو المرجع نفسه.

ثانياً : باللغة الانجليزية

Ibid : ibidem

M.E.J : Middle East Journal.

Op. cit. : opere citato

p. : page

Vol. : Volume.

المقدمة

ما زال الفكر العربي بحاجة ماسة إلى المزيد من الدراسات العلمية الجادة، وإذا كان هنالك بعض الدراسات في الفكر السياسي العربي. فإن المكتبة العربية ما زالت تفتقر إلى دراسات علمية متخصصة في الفكر الاجتماعي العربي الحديث والمعاصر.

وتأتـــي هـــذه الدراســـة لتسد جزءاً من الحاجة لهذا النـــوع من الدراســـات، فهـــي مكرّسة لدراسة الفكر الاجتماعي في مصر خـــلال فتـــرة ما بين الحربين العالميتين (١٩١٩ – ١٩٣٩م)، إذ يمثل الفكر الاجتماعي في مصر خلال هذه الفترة نموذجاً للفكر الاجتماعي العربي المعاصر في قطر متقدم اجتماعياً على غيره من الأقطار العربية، وانفتح قبل غيره على أوروبا، والفكر الاجتماعي الغربي.

كما عرف بروز عدد من التيارات الفكرية التي تطرح وجهات نظر مختلفة فيما تقدمه من فكر اجتماعي يعالج هموم المجتمع المصري المثقل بالهموم والأزمات المتنوّعة، في فترة غنية بالتحولات الفكرية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية.

وبالرغم من قناعة الباحث الأكيدة بصعوبة الفصل بين ميادين الفكر المختلفة، الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والتربوية وغيرها، لما يربط بينها من أواصر وصلات لا يمكن فصمها بسهولة، فإن الباحث عمد إلى تخصيص هذه الدراسة لجانب هام من الفكر العربي، وهو الفكر الاجتماعي، لاقتناعه بالحاجة الماسة لدراسة الفكر الاجتماعي.

والباحث يفهم الفكر الاجتماعي (Social Thought) الذي وقف دراسته عليه، على أنه ذاك الجانب من الفكر، الذي يتصدى لدراسة المسائل الاجتماعية التي يواجهها المجتمع، ويحاول إيجاد الحلول المناسبة لها(١) .

كما أنه بالرغم من اقتناع الباحث بصعوبة الحديث عن تحقيب زمني واضح المعالم في الدراسات التاريخية عموماً، وفي ميدان تاريخ الفكر على وجه الخصوص، فإنه يقصر هذه الدراسة على هذه الفترة الهامة من تاريخ مصر المعاصر، لكونها شهدت تحولات سياسية واجتماعية واقتصادية هامة، مصرياً وعالمياً، كما أنها عرفت تبلور وظهور التيارات الفكرية موضع الدراسة، بالإضافة إلى الحاجة الماسة لدراسة الفكر العربي عامة والمصري خاصة في هذه الفترة الغنية بالإنتاج الفكري، دون أن يغفل الباحث عن صلة الفكر في هذه المرحلة، بالفكر العربي الإسلامي الموروث، والفكر العربي الحديث الذي ظهر في القرن التاسع عشر من جهة، وبالفكر الغربي الوافد على مصر خلال القرن التاسع عشر من جهة أخرى.

والمهمة الأساسية لهذه الدراسة هي رسم إطار عام لصورة الفكر الاجتماعي في مصر خلال فترة الدراسة. وتحديد مواقف التيارات الفكرية السائدة، من المسائل الاجتماعية المختلفة، التي اجتهد الباحث في تأطيرها في محاور أربعة هي: البحث في أسباب التخلف وأسس التقدم، وقضية المرأة، ومسألة العدالة

(١) واعتمد الباحث في فهمه هذا للفكر الاجتماعي على ما تقدمه المعاجم الاجتماعية، ودراسات علم الاجتماع في التفكير الاجتماعي، من تعريف للفكر الاجتماعي، انظر مثلاً، د. محمد أحمد بيومي، تاريخ التفكير الاجتماعي، دار المعرفة، الاسكندرية، ١٩٩٥. ص٢٠، إحسان محمد الحسن، موسوعة علم الاجتماع، الدار العربية للموسوعات، بيروت، ط١، ١٩٩٩، ص ٤٨٩ — ٤٩٠. أحمد زكي بدوي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، مكتبة لبنان، بيروت، ط٢، ١٩٨٦، ص ٣٩٨. د. عبد الهادي الجوهري، تاريخ الفكر الاجتماعي، مكتبة زهراء الشرق، القاهرة، ط١، ١٩٩٩م، ص ٧ — ١٠. د. محمود أبو زيد، المختصر في تاريخ الفكر الاجتماعي، دار غريب، القاهرة، ط١، ١٩٩٨م، ص ٣٠٩ — ٣١٥.

الاجتماعية، ومسألة الأخلاق والآفات الاجتماعية. وذلك من خلال تقديم الصورة العامة للخطاب الاجتماعي لكل تيار فكري، وتحليله، ونقده، ومقارنته بما تقدمه التيارات الفكرية الأخرى من خطاب اجتماعي، والوقوف على مدى استجابته لتحديات الواقع، ودرجة تأثيره في هذا الواقع.

والمهمة هذه ليست بالأمر الهين، والباحث كان يدرك صعوبتها وريادیتها، فهذه الدراسة تكتنفها الصعوبات من نواحٍ عدة، كسعة الموضوع وشموليته، وتعدد القضايا الواجب دراستها، وتعدد التيارات الفكرية وتنوعها، وكثرة المفكرين المتوجب دراسة نتاجهم الفكري الغزير، وتعدد المصادر وسعتها وتناثرها، وضياع جزء منها، وصعوبة الوصول إلى أجزاء كثيرة أخرى.

وأخيراً من ناحية غياب الدراسات السابقة المتخصصة في دراسة الفكر الاجتماعي العربي الحديث والمعاصر.

ومن الضروري التنبيه إلى أن هذه الدراسة تندرج في سياق تاريخ الفكر، وليست معنية بدراسة التاريخ الاجتماعي لمصر، كما أنها ليست معنية بدراسة المشكلات الاجتماعية في مصر وفق مناهج علم الاجتماع أو الفلسفة، بل هي تطرق الموضوع وفق منهج البحث التاريخي، أي أنها تحاول دراسة التطور التاريخي للفكر الاجتماعي في مصر تحديداً، وخلال فترة ما بين الحربين العالميتين على وجه الخصوص، وبالاعتماد على الإنتاج الفكري المصري الصادر في هذه الفترة.

وإيماناً من الباحث بما يتطلبه هذا النوع من الدراسات من درجة عالية من النـــزاهة والموضوعية والحيادية، فإن الباحث حاول جاهداً الالتزام بهذه المتطلبات، باحترام الحقيقة العلمية، والأمانة العلمية في عرض وجهات النظر

بمصداقية ودقة بغض النظر عن اتفاقه أو اختلافه معها، غير متقصدٍ إبراز عيوب طرف دون طرف، أو إيجابيات طرف دون غيره.

وقد تم عرض مادة الدراسة في صورتها النهائية في أربعة فصول، خُصص الفصل الأول لدراسة الأوضاع العامة لمصر خلال فترة الدراسة، من النواحي السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية.

أما الفصل الثاني فقد خصصه الباحث لدراسة الفكر الاجتماعي للتيار الليبرالي في مصر خلال فترة الدراسة.

وأفرد الباحث الفصل الثالث لدراسة الفكر الاجتماعي للتيار اليساري في مصر خلال فترة الدراسة.

في حين جاء الفصل الرابع مخصصاً لدراسة الفكر الاجتماعي للتيار الإسلامي في مصر خلال فترة الدراسة.

وحرص الباحث على أن تقدم الخاتمة خلاصة للخطاب الاجتماعي الذي صدر عن هذه التيارات، ودراسته دراسة تحليلية مقارنة.

تحليل المصادر :

اعتمد الباحث في إنجاز هذه الدراسة على عدد كبير من المصادر الأولية، التي تقدم النصوص الجوهرية المعبّرة عن حقيقة الفكر الاجتماعي السائد في مصر خلال فترة الدراسة، وقد تمثلت في الأعمال الفكرية لعدد كبير من أبرز المفكرين المصريين، في فترة الدراسة، من أمثال أحمد لطفي السيد، ومحمد حسين هيكل، وطه حسين، وعباس محمود العقاد، ومنصور فهمي، ومصطفى عبد الرازق، وعلي عبد الرازق، ومحمد رشيد رضا، وشكيب أرسلان، وحسن البنا، ومحب الدين الخطيب، ومحمد فريد وجدي، ومصطفى الرافعي، وأحمد حسن الزيات، وسلامة موسى، ونقولا حداد، وغيرهم، إضافة إلى الأعمال الفكرية لعدد من أبرز رموز الإصلاح الحديث كرفاعة الطهطاوي، وعلي مبارك، والأفغاني، ومحمد عبده، وقاسم أمين، وعبد الرحمن الكواكبي، وشبلي شميل، وغيرهم.

وقد شكلت هذه الأعمال الفكرية جوهر المصادر الأولية التي استند إليها الباحث في التعرّف على طبيعة الفكر الاجتماعي في مرحلة الدراسة، وفي التعرف على جذوره في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين.

كما أفادت الدراسة من عدد كبير من المجلات والصحف بما تقدمه من مقالات تعالج جوانب الفكر الاجتماعي، وأخبار وتعليقات تكشف عن الظروف المحيطة بهذا النتاج الفكري.

وكان من أبرز المجلات التي أفادت منها الدراسة، المقتطف، والهلال، والمنار، والزهراء، والفتح، و "جريدة الإخوان المسلمين"، ومجلة الشبان المسلمين، ومجلة الأزهر، والسفور، والسياسة الأسبوعية، ومجلة الرابطة الشرقية،

والأسبوع، والعصور، والنذير، والاعتصام. كما أفادت من عدد من الصحف، كالأهرام، والمقطم، والجريدة، والسياسة (اليومية)، وكوكب الشرق، والبلاغ، ومصر الفتاة، وشبرا. وقد حرص الباحث على الإطلاع على كل ما أمكنه الإطلاع عليه من الأعداد المتوفرة في المكتبات الأردنية، وفي دار الكتب المصرية.

ومما لا شك فيه أن الدوريات العربية الحديثة، قد شكلت مرجعاً هاماً، بما نشرته من دراسات وبحوث حول الفكر العربي وقضاياه، والباحث يقدر عالياً الفائدة التي جنتها الدراسة من الوثائق التي نشرتها مجلة الطليعة (القاهرة)، حول تاريخ التعليم وتاريخ الحياة الدستورية، والتشريعية، والحزبية في مصر.

وقد شكلت مجموعة كبيرة من المراجع العربية، رافداً هاماً من الروافد التي أمدت الدراسة بمعلومات هامة، حول تاريخ مصر وظروفها خلال فترة الدراسة كان من أبرزها، حوليات مصر السياسية لأحمد شفيق باشا، والسلسلة التاريخية التي كتبها عبد الرحمن الرافعي حول مصر في فترة الدراسة، إلى جانب الدراسات التاريخية التي قدمها نخبة من المؤرخين والكتاب المصريين كطارق البشري، وعبد العظيم رمضان، ورفعت السعيد، ولويس عوض، وعلي الدين هلال، وأحمد عبد الرحيم مصطفى، وغيرهم، إلى جانب عدد من المراجع باللغة الانجليزية وهي تتعلق بتاريخ مصر السياسي والاقتصادي والاجتماعي خلال القرن التاسع عشر والقرن العشرين.

كما أفادت الدراسة من عدد كبير من الدراسات الأجنبية المعرّبة وهي تلقي الضوء على تاريخ مصر الحديث والمعاصر، كما تتعلق بدراسة بعض جوانب الفكر العربي في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، كان من أبرزها دراسة المستشرق الروسي زلمان إيساكوفيتش ليفين، التي كتبها بالروسية تحت عنوان : "تطور التيارات الرئيسة للفكر الاجتماعي — السياسي في الشام ومصر

(العصر الحديث)"، وقام بترجمتها بشير السباعي تحت عنوان : "الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث في مصر والشام"، وهي دراسة فيها جهد واضح، لكنها تقتصر على القرن التاسع عشر، وتمزج الفكر السياسي بالفكر الاجتماعي، وتعالج الملامح العامة للفكر العربي الحديث في الشام ومصر من وجهة نظر استشراقية ماركسية.

وإن كان هذا النوع من الدراسات يعتمد في الدرجة الأولى على ما يمكن تسميته "الوثائق الفكرية"، فإن الباحث حرص على الإطلاع على كل ما استطاع الوصول إليه من الوثائق المصرية المنشورة، المحفوظة في دار الكتب المصرية، كما حرص على التعرف على طبيعة المناقشات البرلمانية في فترة الدراسة فيما يخص القضايا الاجتماعية على وجه الخصوص، بالإطلاع على ما تمكن من الوصول إليه من مضابط مجلس النواب المصري المحفوظة في دار الكتب المصرية.

ولا شك أن الدراسة أفادت من عدد من الرسائل الجامعية، التي بحثت في بعض القضايا الفكرية، أو التي درست فكر ونشاط عدد من المفكرين، والمصلحين العرب المحدثين.

الفصل الأول

الأوضاع السياسية والاقتصادية
والاجتماعية والثقافية في مصر
في فترة ما بين الحربين العالميتين

أولاً : الأوضاع السياسية

١- مصر في القرن التاسع عشر

أصبحت مصر ولاية عثمانية منذ دخل السلطان سليم الأول القاهرة في كانون الثاني عام ١٥١٧م، فتمكن من القضاء على دولة المماليك، مع أن هؤلاء بقوا أصحاب نفوذ وسلطان داخلي في مصر(١).

وقُبيل مطلع القرن التاسع عشر بقليل داهمت مصر غزوة أوروبية هي الحملة الفرنسية بقيادة نابليون (١٧٩٨ – ١٨٠١م)، وقد كان لهذه الحملة غرضان رئيسيان هما : إنشاء قاعدة فرنسية في مصر فتفيد فرنسا من ثروة البلاد، والغرض الثاني كان محاولة قطع طريق الهند على بريطانيا.

وقد تغلب الفرنسيون على المماليك، وتمكنوا من احتلال مصر، إلا أن التحالف العثماني – البريطاني، وكفاح شعب مصر وثورته بقيادة الأزهر أرغم الفرنسيين على إخلاء مصر نهائياً. لكن مصر أصبحت منذ هذه اللحظة في دائرة الضوء، وفي قلب التنافس الاستعماري البريطاني – الفرنسي، كما أنها فتحت عيونها على عالم جديد لا قبل لها به من قبل(٢).

---

(١) أحمد عبد الرحيم مصطفى ، في أصول التاريخ العثماني ، دار الشروق ، بيروت ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٢ ، ص ٨٥ ، وسيشار إليه فيما بعد ، مصطفى ، في أصول التاريخ العثماني . محمد أنيس ، الدولة العثمانية والشرق العربي (١٥١٤ – ١٩١٤) مكتبة الإنجلو المصرية ، د. ط ، ١٩٨٥ ، ص ١١٢ – ١١٤ ، وسيشار إليه فيما بعد ، أنيس ، الدولة العثمانية ، أحمد طربين ، تاريخ المشرق العربي المعاصر ، منشورات جامعة دمشق ، الطبعة الرابعة ، ١٩٩٢ – ١٩٩٣ ، ص ٥٤٨ ، وسيشار إليه فيما بعد ، طربين ، تاريخ المشرق العربي .

(٢) نقولا زيادة ، عالم العرب : جغرافيته ؛ تاريخه ؛ مصادره ؛ ثروته ؛ الأهلية للنشر والتوزيع د . ت ، ص ٩٨ ، وسيشار إليه فيما بعد ، زيادة ، عالم العرب. أنيس ، الدولة العثمانية ، ص ٢٠٤ .

وبعد رحيل الفرنسيين عنها دخلت مصر مرحلة اضطراب سياسي إنتهت بتولي أحد الجنود العثمانيين من أصل ألباني؛ ويُدعى محمد علي ولاية مصر العثمانية عام ١٨٠٥م، وبقي يحكمها حتى عام ١٨٤٨م، ثم بقي حكمها متوارثاً في ذريته حتى عام ١٩٥٢م. وشهدت مصر خلال فترة حكمه محاولة جادة لبناء الدولة المصرية الحديثة، لكن اتفاقية لندن ١٨٤٠ – ١٨٤١ وضعت حداً لمشروع محمد علي النهضوي[1].

وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر ازدادت حدة التنافس الاستعماري البريطاني – الفرنسي للسيطرة على مصر خاصة بعد افتتاح قناة السويس عام ١٨٦٩م. وخطت مصر خطوات واسعة في سبيل التحديث والانفتاح على الغرب، خاصة في عهد الخديـــــوي إسماعيل (١٨٦٣ – ١٨٧٩م) الذي سعى لجعل مصر قطعة من أوروبا. لكن الحصيلة كانت تورط مصر في شباك الديون، ووصولها حد الإفلاس ١٨٧٦م، ففرضت الدول الاستعمارية الدائنة رقابة صارمة على مالية الدولة المصرية من خلال صندوق الدين العمومي.

ثم فرضت الدول ما يُسمى بالوزارة الأوروبية برئاسة المصري من أصل أرمني نوبار باشا، وفيها وزير بريطاني للمالية وآخر فرنسي للأشغال العامة، كان هذا عام ١٨٧٨م، أي قُبيل ثلاثة أعوام من ثورة أحمد عرابي عام ١٨٨١م التي جاءت احتجاجاً على مجمل الأوضاع العامة في مصر، لكنها اتخذت ذريعة للاحتلال البريطاني لمصر عام ١٨٨٢م[2].

---

(١) أنيس ، الدولة العثمانية، ص ١٣٨ ، حول مؤتمر لندن ١٨٤١ ،

Hurewitz, J.C. **Diplomacy in the Near and Middle East, A Documentary Record 1535-1956**. Archive Editions, Oxford., London, 1981 vol.1,p.123

(٢) أنيس ، الدولة العثمانية ، ص ١٧١ – ١٧٢ . وانظر ، زيادة ، عالم العرب ، ص ٩٨ – ٩٩ .

Richmond, J.C.B., **Egypt 1798-1952**, Methvent Co LTD. London, First published, 1977, p.11.

٢- مصر أثناء الحرب العالمية الأولى (١٩١٤ - ١٩١٨م):

منعت الظروف الدولية بريطانيا من الإعلان رسمياً عن فصل مصر عن الدولة العثمانية وإلحاقها بالمستعمرات البريطانية وقت احتلالها، وظلت بريطانيا تتحين الفرصة المواتية لتحقيق ذلك، بما ينسجم مع سياستها تجاه المسألة العثمانية، وجاءت الفرصة المواتية حين أعلنت الدولة العثمانية دخول الحرب العالمية لجانب دول الوسط (الامبراطورية النمساوية — الهنغارية وألمانيا).

سارع رئيس الوزراء المصري حسين رشدي باشا إلى إعلان قطع العلاقات المصرية مع الدول المعادية لبريطانيا في الخامس من آب عام ١٩١٤م، وفي الثامن من تشرين الثاني أعلنت الحكومة المصرية الأحكام العرفية في مصر، وفي الثامن عشر من كانون الأول ١٩١٤م أعلنت بريطانيا الحماية رسمياً على مصر، وفصلها عن الدولة العثمانية، ثم أقدمت سلطات الاحتلال البريطاني في التاسع عشر من كانون الأول عام ١٩١٤م على خلـع الخديـوي عباس حلمي الثاني (١٨٩٢ – ١٩١٤م) أثناء وجوده في عاصمة الدولة العثمانية. وقررت تعيين الأمير حسين كامل سلطاناً لمصر لكن العمر لم يمتد له، فقد توفي في التاسع من تشرين أول عام ١٩١٧م، فعمدت سلطات الاحتلال إلى تعيين

=Hunter, Robert, **Egypt under** وحول أوضاع مصر خلال فترة حكم خلفاء محمد علي باشا ؛ **the Successors of Muhammad Ali**, in The Cambridge History of Egypt, Cambridge University Press, 1998, vol. 2, pp. 180-197.

Reid, Donald Malcolm, **The Urabi Revolution and the** وحول ثورة عرابي ، **British Conquest, 1879-1882**, in The Cambridge History of Egypt, vol.2, pp. 217 – 228.

Daly, M.W, **The British Occupation, 1882-1922**, وحول الاحتلال البريطاني لمصر، in The Cambridge History of Egypt, vol.2, pp. 239 –251 .

الأمير أحمد فؤاد بن إسماعيل سلطاناً لمصر في الحادي عشر من تشرين أول عام ١٩١٧م، مع تعهد بأن يكون الحكم وراثياً في ذريته[١].

وعانت مصر كثيراً في ظل سنوات الحرب، فقد تم تسخير مقدراتها كلها لخدمة المجهود الحربي البريطاني، وتحملت خزينتها أعباء مالية تفوق قدراتها، وعانى الشعب من ارتفاع أسعار السلع الأساسية، وانخفاض مستوى المعيشة، وفرض التجنيد الإجباري، ومصادرة الحبوب والدواب والأعلاف[٢].

٣- ثورة عام ١٩١٩م :

تشوّق المصريون لليوم الذي تتوقف فيه الحرب، ليتسنى لهم البحث مع الدولة المحتلة في مسألة استقلال مصر وحريتها، وعليه فما أن أُعلنت الهدنة بين ألمانيا ودول الحلفاء في الحادي عشر من تشرين الثاني ١٩١٨م، حتى بادر سعد

---

(١) فلاديمير بوليوفيتش لوتسكي ، **تاريخ الأقطار العربية الحديث** ، ترجمة عفيفة البستاني ، مراجعة يوري رويشن ، موسكو ، دار التقدم ، ١٩٧١ ، ص ٢٧٤ ، ص ٤٤٣ — ٤٤٥ ، وسيشار إليه فيما بعد ، لوتسكي، تاريخ الأقطار العربية . وانظر ،

Daly, **The British Occupation**, p. 240.

ولمزيد من المعلومات حول نص إعلان الحماية في Hurewitz, **Op. Cit**, vol. 2, p. 4 ، قرار خلع عباس الثاني وتعين أحمد فؤاد سلطاناً على مصر ، ibid,. vol. 2, p. 5-7 .

نص إعلان الحماية في ، القضية المصرية ، ١٨٨٢ — ١٩٥٤ ، المطبعة الأميرية بالقاهرة ، ١٩٥٥ ، ص ٢٩ ، عبد الرحمن الرافعي ، تاريخ مصـــر القـــــومي ، **ثورة ١٩١٩** ، (١٩١٤ — ١٩٢١) ، مؤسسة دار الشعب ، القاهرة ، الطبعة الثالثة ، ١٩٦٨ ، (جزءان في مجلد واحد) ، ج١ ، ص ١٩ — ٣٩ ، وسيشار إليه فيما بعد ، الرافعي ، ثورة ١٩١٩، المنار ، م ١٨ ، ج ١ ، ١٤ فبراير ١٩١٤ ، ص ٥٣ — ٥٦ .

(٢) الرافعي ، **ثورة ١٩١٩** ، ج١ ، ص ٣٢ — ٣٨ ، د . جلال يحيى ، د. خالد نعيم ، **الوفد المصري ١٩١٩ — ١٩٥٢** ، المكتب الجامعي الحديث ، الإسكندرية ، ١٩٨٤ ، ص ٩١ . وسيُشار إليه فيماً بعد، الوفد المصري، حول أحوال مصر في هذه المرحلة ، سلامة موسى ، **تربية سلامة موسى** ، سلامة موسى للنشر والتوزيع ، د . ط ، د. ت ، ص ١٣٢ — ١٣٣ ، وسيشار إليه فيما بعد ، سلامة موسى ، تربية سلامة موسى. لوتسكي ، **تاريخ الأقطار العربية**، ص ٤٤٥ — ٤٤٩ . أنور عبد الملك ، **نهضة مصر ، تكوّن الفكر الأيدلوجي في نهضة مصر الوطنية (١٨٠٥ — ١٨٩٢)** ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٣، ص ٥٥ . مؤسسة الأهرام، ٥٠ عاماً على ثورة ١٩١٩ ، ص ٧٧ — ١٠٧ .

زغلول[1] ورفيقاه عبد العزيز فهمي وعلي شعراوي وهم من الأعضاء البارزين في حزب الأمة القديم، ومن الشخصيات العامة صاحبة الحضور السياسي والاجتماعي يوم الثالث عشر من تشرين الثاني للعام نفسه، إلى مقابلة المندوب السامي البريطاني ريجنالد ونجت(R. Wingate)، وعرضوا عليه رغبتهم في السفر للمشاركة في مؤتمر الصلح المنعقد بباريس، لكن قراراً بريطانياً برفض مشاركة وفد مصري في المؤتمر صدر في الثامن والعشرين من تشرين الثاني عام ١٩١٨م، فاستقالت وزارة حسين رشدي المؤيدة لمطلب الوفد، وهنا تأججت العواطف المصرية، والتهبت المشاعر، ونشط الوفد في جمع التواقيع على توكيل الأمة له بالمطالبة بالاستقلال.

ولم تطق سلطات الاحتلال نشاط الوفد، فألقت القبض على سعد زغلول وعدد من صحبه، وقررت نفيهم إلى جزيرة مالطة، فكانت هذه الشرارة التي أشعلت نيران ثورة ١٩١٩م المصرية التي بدأت بمظاهر الاحتجاج العفوية والتلقائية على اعتقال سعد ورفاقه، لكن عنف سلطات الاحتلال وقسوتها أدت إلى تأجيج المشاعر، وتحفيز قطاعات واسعة من الشعب المصري للانخراط في فعاليات الثورة[2].

---

(١) ولد سعد زغلول في إبيانه من قرى العربية بمصر. تعلم في كتاب القرية ودخل الأزهر، واتصل بالأفغاني، ولازمه مدة. وعمل في تحرير "الوقائع" مع الإمام محمد عبد ١٢٩٨هـ، شارك في ثورة عرابي، فسجن شهوراً، وحصل على إجازة الحقوق، فاشتغل بالمحاماة، ثم في القضاء، ثم مستشارا بوزارة العدل، ثم تولى وزارة المعارف، وبعدها "الحقانية" واختير رئيسا للوفد المصري ١٩١٨، فنفاه الإنجليز إلى مالطة ١٩١٩، ثم عادوا لنفيه إلى جزر سيشل ١٩٢٢، وتولى رئاسة الوزراء، ١٩٢٤، ورئاسة مجلس النواب ١٩٢٥، ١٩٢٦. وتوفي بالقاهرة عام ١٩٢٧. الزركلي، الإعلام، م٣، ص ٨٣. طارق البشري، سعد زغلول وفكره السياسي ، الطليعة ع ٣٤، مارس ١٩٦٩، ص ٣٨-٥٧.

(٢) حول فكرة تشكيل الوفد المصري ، د. جلال يحيى ، الوفد المصري ، ص ٩٨ . وحول نشاط الوفد ، الرافعي ، ثورة ١٩١٩ ، ج ١ ، ص ٩٩- ١١٤ ، وانظر تحليلاً مصرياً لدوافع الموقف البريطاني من الوفد ، د. محمد حسين هيكل ، مذكرات في السياسة المصرية، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٥١ ، (ثلاثة أجزاء) ، ج ١ ، ص ٧٢ – ٧٣ . وسيُشار إليه فيما بعد، هيكل، مذكرات، وانظر صيغة توكيل الأمة للوفد ، نجيب محفوظ ، بين القصرين ، المؤلفات الكاملة ، مكتبة لبنان ، بيروت ، الطبعة الأولى ، ١٩٩١ ، ص ٤٩٠ . وانظر وجهة النظر

كما سعت بريطانيا إلى تهدئة الأوضاع في مصر، فما لبثت أن قرّرت في السابع من نيسان ١٩١٩م، السماح لمن شاء من المصريين بالسفر إلى الخارج، والإفراج عن سعد زغلول ورفاقه، مع التصريح لهم بالسفر حيث يرغبون.

وما كانت بريطانيا لتقدم على اتخاذ هذا القرار لولا علمها الأكيد بعدم خطورة سفر الوفد إلى باريس، ولأنها ضمنت اعتراف المؤتمر بإعلان حمايتها على مصر[١].

وقد صُدم الوفد فعلاً من حجم الصدود الذي قوبل به بعد وصوله إلى باريس، وكانت صدمته أشد باعتراف الرئيس الأمريكي ويلسون بالحماية البريطانية على مصر، بعد أن كانت مبادئه الأربعة عشر، وما يتعلق منها بحق الشعوب في تقرير مصيرها بالذات أحد عوامل التفاؤل – غير المبرر – بجدوى المشاركة في المؤتمر، واقتصر نشاط الوفد علي النشاط الإعلامي والعلاقات العامة والدعاية للقضية المصرية.

وقبل الولوج في دوامة المفاوضات المصرية البريطانية، لا بد من التوقف عند دلالات ثورة ١٩١٩م، فهي تعتبر نقطة تحوّل هامة في تاريخ مصر المعاصر، وهي تعبير صريح عن أشواق مصر والمصريين للحرية والاستقلال، وهي تعبير ضمني عن تفاقم المشكلات الاقتصادية والاجتماعية التي يرزح تحتها المجتمع

=الرسمية البريطانية في تحليل دوافع الثورة ، مؤسسة الأهرام ، **٥٠ عاماً علي ثورة ١٩١٩**، ص ١٧٩ – ٢٤١ . وانظر فعاليات الثورة وأحداثها في ، **يوميات ثورة ١٩١٩** ، الطليعة ، ع ٣٤ ، السنة ٥ ، آذار ١٩٦٩ ، ص ٦٧ – ٧١. ولمزيد من المعلومات حول شخصية سعد زغلول ودوره في الوفد وثورة ١٩١٩ ، انظر ، طارق البشري ، **سعد زغلول وفكره السياسي** ، الطليعة ، ع ٣٤ ، السنة ٥ ، آذار ١٩٦٩ ، ص ٣٨ – ٥٨.

(١) الرافعي ، ثورة ١٩١٩ ، ج٢ ، ص ٣– ٦ ، عبد العظيم رمضان ، **تطور الحركة الوطنية في مصر ١٩١٨ – ١٩٣٦** ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، ط ٢ ، ١٩٨٣ ، ص ١٤٩ – ١٥١، ص ١٩٩ – ٢٠١ ، وسيشار إليه فيما بعد ، رمضان ، تطور الحركة الوطنية .

المصري[1]، هذا مع ملاحظة حرص قيادة الوفد والثورة على التأكيد على الطابع السياسي للثورة، والتأكيد على تفريغها من أية مضامين اجتماعية[2].

تباينت الآراء عند تقويم ثورة مصر لعام ١٩١٩م بين من يؤكد فشلها ولو جزئياً، في تحقيق الاستقلال السياسي لمصر[3]، وبين من يعترف بهذا الفشل؛ ويعيده إلى طبيعة الظروف الدولية، وموازين القوى التي تحكم العلاقة بين مصر وبريطانيا، مع تأكيده على أن الثورة نجحت في تحريك القضية المصرية سياسياً وإعلامياً، وفي بلورة فكرة السعي لتحقيق الاستقلال الاقتصادي مقترناً بالاستقلال السياسي، وأنها ساهمت في تنشيط الحركة العمالية والنقابية والتعاونية والنسائية، وانخراط المرأة في النشاط السياسي والاجتماعي والعمل العام، وازدهار النشاط الحزبي وترسيخ الوحدة الوطنية.

---

(١) يمكن مراجعة تحليلات مختلفة لأسباب ثورة ١٩١٩ ، الرافعي ، **ثورة ١٩١٩** ، ج ١ ، ص ٤٠ – ٦٤ . هيكـل ، **مذكرات**، ج٢، ص ٨ . طاهر عبد الحكيم ، **الشخصية الوطنية المصرية ، قراءة جديدة لتاريخ مصر** ، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع ، القاهرة ، ط ١ ، ١٩٦٨ ، ص ٢١٩ – ٢٢١ ، وسيشار إليه فيما بعد ، عبد الحكيم ، الشخصية الوطنية . شهدي عطيه الشافعي ، **تطور الحركة الوطنية المصرية ١٨٨٢ – ١٩٥٦** ، مطبعة أطلس ، القاهرة ، ط ١ ، ١٩٥٧ ، ص ٢٨ – ٣١. وسيُشار إليه، الشافعي، تطور الحركة الوطنية المصرية.

(٢) الرافعي ، **ثورة ١٩١٩** ، ج ١ ، ص ٤٠، ص ٦٤ – ٦٥ ، ص ١٢٨ – ١٢٩، جـ٢، ص ١٦٧ – ١٦٨. رمضان ، **تطور الحركة الوطنية** ، ص ١٣٢ – ١٣٣. عمر عبد العزيز عمر ، **دراسات في تاريخ العرب الحديث والمعاصر** ، (١ـ مصر "١٥١٧-١٩٥٢" ٢ـ القضية الفلسطينية) ، دار النهضة العربية للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٩٧٥ ، ص ٤٢٥ ، وسيشار إليه فيما بعد ، عمر ، دراسات . عبد العزيز نوار ، **تاريخ مصر الاجتماعي منذ فجر التاريخ حتى العصر الحديث** ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، د. ت ، ص ٣٧٧ ، وسيشار إليه فيما بعد ، نوار، تاريخ مصر الاجتماعي . د. السيد شاحته السيد ، **علم الاجتماع والثورة** ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، ١٩٩٧ ، ص ٢٠٥ ، وسيشار إليه فيما بعد ، السيد ، علم الاجتماع والثورة.

(٣) عمر ، دراسات ، ص ٤٥٧. أنور عبد الملك ، **المجتمع المصري والجيش**، ترجمة محمود حداد، ميخائيل خوري، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ، ص ٥٠ ، وسيشار إليه فيما بعد ، عبد الملك ، المجتمع المصري. أنور الجندي ، **الفكر العربي المعاصر في معركة التغريب والتبعية الثقافية** ، مطبعة الرسالة ، القاهرة ، د. ط ، د. ت، ص ٤١٤ ، وسيشار إليه فيما بعد ، الجندي ، الفكر العربي.

ومما لا شك فيه أن ثورة ١٩١٩م تعدّ نقطة تحوّل بارزة في التاريخ المعاصر لمصر؛ لا يمكن القفز عنها، أو تجاهلها، أو التقليل من أهميتها[١].

٤- المفاوضات المصرية البريطانية ١٩١٩ – ١٩٣٩م :

رأينا كيف تطلّع المصريون بشوق وأمل إلى مؤتمر الصلح المنعقد في باريس، لكن هذه الأشواق والآمال تحطمت أمام واقع التآمر الاستعماري الأوروبي الأمريكي، و لم يفلح الوفد في تحقيق التطلعات والأشواق المصرية.

وفي هذه الأثناء قررت الحكومة البريطانية في الخامس عشر من أيار عام ١٩١٩م إيفاد لجنة برئاسة وزير المستعمرات اللورد ملنر (Lord Milner) للتحقيق في أسباب الاضطرابات في مصر، وتقديم مقترحاتها حول تصور قانوني لحكم ذاتي في مصر، مع ضمان المصالح الأجنبية، في ظل الحماية البريطانية[٢].

---

(١) أمين سعيد ، تاريخ مصر السياسي من الحملة الفرنسية ١٧٩٨ إلى انهيار الملكية ١٩٥٢ ، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه ، القاهرة ، ١٩٥٩ ، ص ١٨٦ ، وسيشار إليه فيما بعد ، سعيد ، تاريخ مصر السياسي. شحاته عيسى إبراهيم ، الكتاب الأسود للاستعمار البريطاني في مصر ، د. ط ، د. ت ، ص ١٤٠ . جاك بيرك ، مصر ... الإمبريالية والثورة ١٩١٩ ، ترجمة يونس شاهين ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٧ ، ص ١١٥ ، وسيشار إليه فيما بعد ، بيرك، مصر ، هيكل ، مذكرات ، ج٢ ، ص ٢١ . محمود متولي ، ثورات الشعب المصري في التاريخ الحديث والمعاصر ، مكتبة المعارف الحديثة ، المنيا ، ط ١ ، ١٩٨١ ، ص ٢١١ – ٢١٣ ، وسيشار إليه فيما بعد ، متولي ، ثورات الشعب المصري . علي الدين هلال ، السياسة والحكم في مصر ، (العهد البرلماني ١٩٢٣ – ١٩٥٢) ، مكتبة نهضة الشرق ، جامعة القاهرة ، د. ط ١٩٧٦ ، ص ٩٧ – ٩٨ ، وسيشار إليه فيما بعد ، هلال ، السياسة والحكم . الرافعي ، ثورة ١٩١٩ ، ج١ ، ص ٧ ، ج٢ ، ص ١٦٩.

(٢) الرافعي ، ثورة ١٩١٩ ، ج٢ ، ص ٥٨ ، أسماء أعضاء اللجنة في ، عمر، دراسات ، ص ٤٦٨.

وإن كانت بريطانيا في حقيقة الأمر تتطلع من وراء نشاط هذه اللجنة إلى الحصول على اعتراف الشعب المصري بإعلان الحماية البريطانية على مصر وموافقته عليها[١].

جاءت اللجنة إلى مصر، ومكثت فيها ثلاثة أشهر، تدرس أحوالها العامة، وأسباب الثورة، وتوصلت — في ظل المقاطعة العامة التي ووجهت بها في مصر — إلى قناعة تامة بأن المفاوضات الحقيقية لن تكون إلا عن طريق الوفد بزعامة سعد زغلول.

ومن هنا جاءت الدعوة البريطانية للوفد في باريس لزيارة لندن، فلبى الوفد الدعوة ووصل لندن في الخامس من حزيران لعام ١٩٢٠م، ودخل الجانبان في مفاوضات حول جوانب المسألة المصرية، واتفقا على أن يقدم كل من الجانبين مشروعاً يلخّص وجهة نظره، لفحص إمكانية الاتفاق على مشروع معاهدة بين الطرفين.

وبعد أن قدم الطرفان تصوراتهما؛ ظهر مقدار التباين بينهما[٢]، كما ظهرت بوادر الانشقاق داخل الوفد في الموقف من المشروع البريطاني[٣]، وتقرر أخيراً عرضه على الأمة قبل البت بشأنه، وأرسل بعض أعضائه لشرح المشروع للرأي العام المصري، فكانت النتيجة رفض هذا المشروع لأنه يقرر الحماية على مصر،

---

(١) هيكل ، **مذكرات**، ج١ ، ص ٨٤ .

(٢) الرافعي ، **ثورة ١٩١٩** ، ج٢ ، ص ٦٩ — ٧٥ ، ص ٨٩ ، ج٢ ، ص ٩٦ — ٩٧ . نص مشروع سعد الذي قدمه إلى اللورد ملنر بتاريخ ١٧ يوليو (تموز) ١٩٢٠، في ، **السياسة الأسبوعية** ، ع ١٧٩ ، ١٠ أغسطس (آب) ١٩٢٩ ، ص ٧ . هيكل ، **مذكرات** ، ج١، ص ٨٤ — ٨٥ . رمضان ، تطور الحركة الوطنية ، ص ٢٧٤ — ٢٨٨.

(٣) عمر، **دراسات** ، ص ٤٧٤ .

وانتهت المفاوضات إلى الفشل[1]، وفي أعقابها نشرت الحكومة البريطانية تقرير لجنة ملنر النهائي[2].

وفي ٢٦ شباط ١٩٢١م قررت اعتبار الحماية التي أعلنتها على مصر علاقة غير مرضية، ودعت مصر إلى الدخول في مفاوضات رسمية؛ للوصول إلى استبدال الحماية بعلاقة تضمن مصالح بريطانيا وأماني الشعب المصري بالاستقلال[3].

وعندما قامت بريطانيا بإبلاغ السلطان فؤاد برغبتها في تبادل الآراء حول مقترحات ملنر للوصول ما أمكن إلى علاقة جديدة بين الطرفين، تجدّدت الخلافات بين رئيس الوزارة عدلي يكن وبين رئيس الوفد المصري سعد زغلول وأشياعهما حول مسألة تشكيل الوفد الرسمي وإلى من تسند رئاسته[4].

وتشكل الوفد برئاسة عدلي يكن بمرسوم سلطاني، فتفاقم النـزاع بين عدلي وسعد زغلول، وانقسمت الأمة - على حد تعبير عبد الرحمن الرافعي — إلى سعديين وعدليين[5].

وما يهمنا هنا هو تواصل المفاوضات المصرية — البريطانية بين عدلي يكن ولورد كيرزون (Lord Curzon) وزير الخارجية البريطانية، لكنها انتهت إلى

---

(١) الرافعي، ثورة ١٩١٩، ج٢، ص ١٠٦ — ١١٧. المنار، م٢٢، ج٧، ص ٥٠٣ — ٥٠٤.

(٢) نص المشروع في، السياسة الأسبوعية، ع ١٧٩، ١٠ أغسطس (آب) ١٩٢٩، ص ٨.

(٣) الرافعي، ثورة ١٩١٩، ج٢، ص ١٤٣ — ١٤٧. عمر، دراسات، ص ٤٧٧ — ٤٧٨. Richmond, Op. Cit, pp. 184-185، أحمد شفيق باشا، أعمالي بعد مذكراتي، مطبعة مصر، القاهرة، ١٩٤١، ص ١، وسيشار إليه فيما بعد، أحمد شفيق، أعمالي بعد مذكراتي.

(٤) عمر، دراسات، ص ٤٧٧ — ٤٧٨.

(٥) عبد الرحمن الرافعي بك، في أعقاب الثورة المصرية، الجزء الأول. مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الأولى ١٣٦٦ هـــ / ١٩٤٧م، ص ١٤ — ١٧، وسيشار إليه فيما بعد، الرافعي، في أعقاب الثورة، ج١. انظر تحليل محمد رشيد رضا لحقيقة الخلاف بين الزعيمين، مع إجراء موازنة بينهما، المنار، م ٢٢، ج٧، ص ٥٠٥ — ٥٢٢.

عدم موافقة مصر على ما تضمنه المشروع المقدم من كيرزون من أفكار لا تحقق المطالب المصرية[1].

واستقالت وزارة عدلي يكن، ليقوم عبد الخالق ثروت بتأليف الوزارة الجديدة[2]، وفي هذه الأثناء قرّرت السلطات البريطانية إعادة نفي سعد زغلول وبعض زعماء الوفد إلى جزيرة سيشل (Seychells) متهمة إياه بالتحريض، وإثارة العداء ضد بريطانيا[3]، ودخلت الوزارة الجديدة في مفاوضات جديدة؛ قادت إلى ما يُعرف بتصريح ٢٨ شباط.

أ- تصريح ٢٨ شباط ١٩٢٢م :

نص تصريح ٢٨ شباط ١٩٢٢م على إلغاء الحماية البريطانية على مصر؛ والاعتراف بمصر دولة مستقلة ذات سيادة، وإلغاء الأحكام العرفية، مع مراعاة تحفظات أربع تتعلق بتأمين مواصلات الامبراطورية البريطانية، والدفاع عن مصر من أي اعتداء خارجي، وحماية المصالح الأجنبية في مصر وحماية الأقليات، وبقاء الأوضاع في السودان على ما هي عليه، وقد صدر من جانب واحد؛ وفي إعلان منفرد من الجانب البريطاني، وليس كاتفاق مشترك نظراً لما تضمنه من تحفظات

---

(١) نص مشروع لورد كورزون المقدم إلى عدلي يكن ، **السياسة الأسبوعية** ، ع ١٧٩ ، ١٠ أغسطس/ آب ١٩٢٩ ، ص ٨ — ٩ .

(٢) يونان لبيب رزق ، **تاريخ الوزارات المصرية ١٨٧٨ — ١٩٥٣** ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، الطبعة الثانية ١٩٩٨ ، ص ٢٣٦ — ٢٣٩ ، وسيشار إليه فيا بعد ، زرق ، الوزارات .

(٣) المنار م ٢٣ ، ج١، ٢٨ يناير ١٩٢٢ ، ص ٧٧ . أحمد شفيق باشا ، **حوليات مصر السياسية** ، الحولية الأولى، مطبعة شفيق باشاً ، ط١، ١٩٢٧ ، ص ٥٤٦ . .Richmond, Op. Cit, pp.186 . هيكل ، **مذكرات** ، ج١، ص ١٠٤ — ١٠٦ ، إسماعيل صدقي باشا ، **مذكراتي** ، تحقيق د. سامي أبو النور ، مكتبة مدبولي، القاهرة الطبعة الثانية ، ١٩٩٦ ، ص ٥٣ — ٥٨ ، وسيشار إليه فيما بعد ، صدقي ، مذكراتي .

جوهرية تناقض الاستقلال ولا يمكن لأية وزارة مصرية تحمل تبعات الموافقة عليها[1].

واختلفت الآراء حول هذا التصريح، فأما الوفد فقد عدّه نكبة؛ في حين عدّه أنصار الحكومة (وزارة ثروت) مكسباً للقضية المصرية، ورأى البعض أنه قد أدخل مصر عصراً جديداً من الحياة السياسية الخارجية والداخلية، فقد أتاح لمصر تحقيق مكسب سياسي هام بالاعتراف بها دولة ذات سيادة، مع أنها منقوصة، كما أعاد وزارة الخارجية المصرية للحياة ومعها التمثيل الدبلوماسي المصري في الخارج، وهيأ الطريق لصدور الدستور المصري عام ١٩٢٣م، وتأسيس الأحزاب السياسية، وإجراء انتخابات نيابية[2].

شهدت مصر تحولات هامة بعد صدور هذا التصريح، وتحولت إلى مملكة دستورية، ذات مجلس نيابي منتخب، وحكومة حزبية وفدية ذات أغلبية برلمانية يقودها سعد زغلول.

لكن مصر لم تصل بعد لتحقيق استقلالها المنشود، كما أن العلاقة مع بريطانيا لم تنظمها معاهدة رسمية، لذلك ظل الوفد يطالب بإعادة النظر بتصريح ٢٨ شباط، فوجه رئيس الوزراء ووزير الخارجية البريطاني رمزي مكدونالد (Ramsy Mac Donald) الدعوة إلى سعد زغلول للدخول في مفاوضات جديدة، جرت في لندن في الفترة من ٢٥ أيلول إلى ٢٣ تشرين أول ١٩٢٤م،

---

(١) نص التصريح ، Hurewitz, **Op. Cit**, pp. 100 – 102. السياسة الأسبوعية ، ع ١٧٩ ، ١٠ أغسطس ، ١٩٢٩ ، ص ٩ – ١٠، عمر ، دراسات ، ص ٤٨٢. Richmond, **Op. Cit**, pp.186-187. المنار ، م ٢٣ ، ج٣ (٢٩ مارس ١٩٢٢) ص ٢٣٠.

(٢) الرافعي ، في أعقاب الثورة ، ج١، ص ٤٥ – ٤٧. هيكل ، مذكرات ، ج١ ، ص ١٠٨ . عمر. دراسات ، ص ٤٨٥ .
Marlowe, John, **Anglo- Egyptian Relations, 1800 – 1956**, 2nd , London. F. cass, 1965, p. 260

ولم تسفر عن اتفاق محدد[١]. وقد لخّص سعد زغلول هذه المفاوضات بجملة واحدة "أرادوا منا أن ننتحر فأبينا الانتحار" [٢].

وتواصلت عملية المفاوضات المصرية – البريطانية في عهد وزارة عبد الخالق ثروت[٣]، إذ قاد الأخير مفاوضات جادة مع وزير الخارجية البريطانية السير أوستن تشمبرلين (Sir Austin Chamberlain) في تشرين ثاني ١٩٢٧م، أسفرت عن مشروع مقترح لمعاهدة بين الطرفين مُقدم من الجانب البريطاني، رفضه مجلس الوزراء المصري، كما رفضه الوفد والرأي العام المصري[٤].

وواصل كل من رئيس الوزراء المصري محمد محمود باشا زعيم حزب الأحرار الدستوريين، ووزير الخارجية البريطانية هندرسون (Arthur Henderson) المفاوضات في صيف عام ١٩٢٩م، وتوصلا إلى مشروع معاهدة، لا يحقق الطموحات المصرية، ولم يبرم بشكل رسمي نهائي[٥]؛ بسبب التغيير الوزاري؛ وبسبب رفض الوفد للمشروع؛ ولقناعة الحكومة البريطانية بضرورة التوصل إلى المعاهدة المنتظرة مع الوفد بالذات نظراً لقدرته الفائقة على

(١) السياسة الأسبوعية ، ع ١٧٩ ، ١٠ أغسطس ١٩٢٩ ، ص ١٠ . جمهورية مصر، القضية المصرية ١٨٨٢ – ١٩٥٤، المطبعة الأميرية، القاهرة، ١٩٥٥م، ص ٢١٧، وسيُشار إليه فيما بعد، جمهورية مصر، القضية المصرية. الرافعي ، في أعقاب الثورة ، ج١، ص ١٧٦ – ١٧٩. المنار، م ٢٥ ، (٦ فبراير ١٩٢٤) ص ١٥٢ – ١٥٧ .

(٢) أحمد شفيق ، أعمالي بعد مذكراتي ، ص ٥.

(٣) حول هذه الوزارة وأعمالها ، رزق ، الوزارات ، ص ٢٠٥ – ٣١٢ .

(٤) الكتاب الأخضر الذي نشره ثروت باشا حول مفاوضاته مع سير أوستن تشمبرلن ، السياسة الأسبوعية ، ع ١٧٩، ١٠ أغسطس ١٩٢٩ ، ص ١١ – ٢٧. نص المشروع المقترح للمعاهدة في أحمد شفيق باشا ، حوليات مصر السياسية ، الحولية الخامسة ، مطبعة حوليات مصر السياسية ، ط١، ١٩٣٠ ، ص ٢٢٤ – ٣١٧ .

(٥) وثائق هذه المفاوضات في ، السياسة الأسبوعية ، ع ١٧٩ ، ١٠ أغسطس ١٩٢٩ ، ص ٣ – ٥ . ولمزيد من التفاصيل حولها انظر ، الكتاب المصري الأخضر عن مفاوضات صيف ١٩٢٩ في ، السياسة الأسبوعية ، ع ١٩٢ ، ٩ نوفمبر ١٩٢٩ ، ص ٦ – ١٠ ، ص ١٩ – ٢٣ . مع نص المشروع في المنار ، م ٣٠ ، ج٣ ، (١٦ أغسطس ١٩٢٩) ، ص ٢٣٦ – ٢٤٠ . آراء مختلفة حول هذا المشروع في، المنار ، م ٣٠ ، ج ٤ (٣ أكتوبر ١٩٢٩)، ص ٣١٠ – ٣١٦.

التأثير في الرأي العام، وتسويق أية معاهدة يوافق عليها شعبياً، ويحقق لها القبول الشعبي المبتغى.

وعندما وصل الوفد إلى الوزارة قاد زعيمه مصطفى النحاس ورئيس الوزراء آنذاك المفاوضات مع آرثر هندرسون (Henderson) عام ١٩٣٠م، وتوصل الجانبان إلى مشروع اتفاق يعدّ الأساس الذي قامت عليه المعاهدة المصرية — البريطانية المبرمة عام ١٩٣٦م[١]، لكن وزارة النحاس أقيلت بعد وقت قصير[٢]، وقاد رئيس الوزراء الجديد إسماعيل صدقي جولة جديدة من المحادثات مع الجانب البريطاني برئاسة وزير الخارجية جون سيمون (John Simon) عام ١٩٣٢م، و لم تحقق هذه المفاوضات شيئاً يُذكر[٣].

نَخلُص من هذا إلى أن الفترة الممتدة بين ١٩٢٤ و ١٩٣٦م شهدت سلسلة طويلة من المفاوضات رافقها هيمنة بريطانية واضحة على مقدرات البلاد، وانتهاك سيادتها، والتدخل في أدق الشؤون الداخلية، ومعاقبة كل وزارة ترفض ما يُقدم لها من مشاريع للمعاهدة[٤]، واتسمت المرحلة عموماً بقهر حركات التحـــــرر في العالم، وشهدت تفوقاً للقوى الاستعمارية، وتراجعاً

(١) عمر ، دراسات ، ص ٥٠٨ . الرافعي ، في أعقاب الثورة ، ج٢ ، ص ١٠٥. جمهورية مصـــر، القضية المصرية ،
ص ٣٤١ — ٣٤٥ . " النص الكامل للكتاب الأبيض الإنجليزي عن تفاصيل المفاوضات الأخيرة بين مصر و إنجلترا"، السياسة الأسبوعية، ع٢٣٤٨، ٢٣ مايو (أيار) ١٩٣٠، ص ١- ٣.

(٢) رزق ، الوزارات ، ص ٣٤٠ — ٣٤٧ .

(٣) جمهورية مصر، القضية المصرية ، ص ٤٤٦ — ٤٥٤ .

(٤) عبد الرحمن الرافعي بك ، في أعقاب الثورة المصرية ، الجزء الثالث (يشتمل على تاريخ مصر القومي من إرتقاء حلالة الملك فاروق عرش مصر في ٦ مايو ١٩٣٦ إلى ١٩٥١) ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، الطبعة الأولى ، ١٣٧١ هـــ/ ١٩٥١ م ، ص ٣٤ — ٣٥ ، وسيشار إليه فيما بعد ، الرافعي ، في أعقاب الثورة ، ج٣.

للحـــــركات الوطنية، خاصة في ظل ظـــروف الأزمة الاقتصـــادية العالميـــة ١٩٢٩ – ١٩٣٢م[١]، التي ذاقت مصر ويلاتها.

كما عانت ويلات عدة أزمات دستورية، كانت أخطرها قد امتدت من ١٩٣٠م إلى ١٩٣٥م، لكن تبدلاً قد بدأ يطرأ على الأوضاع المصرية الداخلية في العام ١٩٣٥م تمثل في احتجاجات الشباب المصري على فشل السياسات الرسمية، واليأس من القيادات الحزبية المتناحرة، فكانت أحداث ١٩٣٥م الطلابية والشعبية على أثر تصريحات وزير الخارجية البريطانية صموئيل هور (Samuel Hoare) في التاسع من تشرين الثاني عام ١٩٣٥م، ومفادها أن الحكومة البريطانية لا توافق على إعادة العمل بدستور ١٩٢٣م المعطل منذ ١٩٣٠م، كما أنها لا تنوي الدخول في مفاوضات جديدة مع مصر[٢].

وعلى أثر هذه التحركات الطلابية اضطرت الأحزاب إلى احتواء الموقف؛ فبادرت إلى تشكيل الجبهة الوطنية، التي طالبت بإعادة العمل بدستور ١٩٢٣م، والشروع في مفاوضات حقيقية جادة تفضي إلى معاهدة مصرية – بريطانية، على أساس مشروع النحاس – هندرسون (Henderson) [٣].

أما على الصعيد الخارجي فقد حدثت تطورات دولية، منها وصول هتلر إلى السلطة في ألمانيا، وتصاعد النازية هناك[٤]، وتصاعد المد الفاشي في إيطاليا،

---

(١) جاك بيرك ، مصر ... الإمبريالية والثورة ، ص ١١٩ .

(٢) أمين سعيد ، تاريخ مصر السياسي، من الحملة الفرنسية ١٧٩٨ إلى الهيار الملكية ١٩٥٢، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، ١٩٥٩. ص ٢٤٠ – ٢٤١، وسيُشار إليه فيما بعد، أمين سعد، تاريخ مصر السياسي. جاك بيرك ، مصر ، ص ١٨٧ – ١٩٠. د. محمود متولي ، ثورات الشعب المصري، في التاريخ الحديث والمعاصر، مكتبة المعارف الحديثة، القاهرة، ط١، ١٩٨١، ص ٢٢٠ – ٢٣٣، وسيُشار إليه فيما بعد، متولي، ثورات. ص ٢٢٠ – ٢٣٣

(٣) جمهورية مصر، القضية المصرية، ص ٤٥٥ – ٤٥٧. أمين سعيد ، تاريخ مصر السياسي ، ص ٢٤٠ – ٢٤١ .

(٤) هيكل ، مذكرات ، ج١ ، ص ٣٠٢ – ٣٠٣ .

والعدوان الإيطالي على الحبشة، مما حفز بريطانيا على إعادة النظر في القضية المصرية(١).

ب- معاهدة ١٩٣٦م :

بدأت المفاوضات التمهيدية في القاهرة في الثاني من آذار ١٩٣٦م(٢)، وتولى رئاسة الجانب المصري رئيس الوزراء مصطفى النحاس، أما الجانب البريطاني فقد ترأسه المندوب السامي السير مايلز لامبسون (Miles Lampson) أو اللورد كيلرن (Killearn) فيما بعد.

وانتهت المفاوضات في السادس والعشرين من آب بتوقيع معاهدة "الصداقة والمودة والتحالف" مع بريطانيا في لندن(٣).

ولا شك في أن هذه المعاهدة جاءت حصيلة لموازين القوى التي تحكم العلاقة بين طرفيها(٤)، وكغيرها من المعاهدات وجدت من يؤيدها مركزاً على إيجابياتها إذ أنها - في نظرهم - أكدت مبدأ استقلال مصر، وفتحت المجال أمامها للتخلص من أعباء الإمتيازات الأجنبية في مؤتمر (Montreux conf)

---

(١) Thomson, David (ed.), **The New Cambridge Modern History,** Cambridge University Press, 1960, vol. XII, p. 210.

(٢) الأهرام، ع ١٨٤٠٠، ١٩٣٦/٣/٣، ص ١، ص٩.

(٣) مجلس الشيوخ، قانون رقم ٨٠ عام ١٩٣٦، بالموافقة على معاهدة الصداقة والتحالف بين مصر وبريطانيا، المطبعة الأميرية، بولاق، القاهرة، ١٩٣٧ .

عمر ، دراسات ، ص ٥١٠ - ٥١٢. راجع النص باللغة العربية، جمهورية مصر، **القضية المصرية** ، ص ٤٥٨ - ٤٨٩، يمكن مراجعة نص المعاهدة باللغة الإنجليزية في ، **Hurewitz, Op. Cit,**. vol. 2, p.203-211.

(٤) Hopwood, Derek, **Egypt: politics and society 1945 – 1984,** 2nd , Allen and Unwin, London, 1985, p.16. أحمد عبد الرحيم مصطفى ، **تاريخ مصر السياسي من الاحتلال إلى المعاهدة** ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٧ ، ص ٢٠١ - ٢٣١، وسيُشار إليه فيما بعد، مصطفى، تاريخ مصر. **الأهرام** ، ع ١٧٨٨٧ ، ١٥/ ٤ / ١٩٣٧ ، ص ١.

المنعقد بسويسرا ١٢ نيسان – ٨ أيار ١٩٣٧م، ودخول عصبة الأمم بقرار الجمعية العامة يوم ٢٦ أيار ١٩٣٧م في جنيف[١].

كما أنها وجدت من يعارضها، من منطلق إجحافها بالحقوق المصرية في نظرهم، وانتقاصها للسيادة المصرية، ومحاباتها المصالح البريطانية، وقد عدّها بعضهم حماية مقنّعة ليس إلا، وأنها فرضت على مصر التحالف السياسي والعسكري مع بريطانيا[٢].

أما حزب الوفد الذي أبرم رئيسه رئيس الوزراء هذه المعاهدة، فقد راح يدافع عنها، ويروّج لها، ويسميها معاهدة الشرف والاستقلال.

كانت أولى المناسبات التي وضعت معاهدة ١٩٣٦م على محك التطبيق العملي، وإلزام مصر بتنفيذ استحقاقاتها هو نشوب الحرب العالمية الثانية، فالمعاهدة تلزم مصر بالالتزام بمبدأ التحالف السياسي والعسكري مع بريطانيا.

مارست بريطانيا الضغوط المختلفة على مصر للإيفاء بتعهداتها، والانصياع لاستحقاقات المعاهدة، في الوقت التي كان فيه الرأي العام والملك والوزارة في مصر متفقون على ضرورة تجنيب مصر ويلات الحرب قدر الإمكان، مع الإيفاء

---

(١) ويمكن تكوين فكرة متكاملة حول هذه القضية بمراجعة؛ الحكومة الملكية المصرية، وثائق مؤتمر إلغاء الامتيازات (مونترو ١٢ إبريل- ٨ مايو ١٩٣٧)، المطبعة الأميرية، بولاق، القاهرة، ١٩٣٧. الرافعي، في أعقاب الثورة ، ج٣ ، ص ٣٨ – ٣٩ . وانظر ، حاكوب لاندو ، الحياة النيابية والأحزاب في مصر من ١٨٦٦ – ١٩٥٢ ، -ترجمة وتعليق : سامي الليثي ، مكتبة مدبولي ، د. ط ، د . ت ، ص ١٩٣ ، وسيشار إليه فيما بعد ، لاندو ، الحياة النيابية والأحزاب . هيكل ، مذكرات ، ج١ ، ص ٣٤٧ . حول قرارات مونترو ، الفتح ، ع ٥٤٩ ، ٢ ربيع الأول ١٣٥١ هـ ، ص ٢١ .

(٢) انظر تحليلاً يوضح عيوب المعاهدة، الرافعي، في أعقاب الثورة، ج٣، ص١٩ – ٣٦، عمر، دراسات، ص ٥١٤ . وقد دوّن مصطفى الحفناوي أدبيات المعارضة ضد المعاهدة في كتابه "السفر الخالد، مجموعة خطب وكتابات الزعماء والكتاب الذين عارضوا معاهدة ١٩٣٦"، جمعه ورتّبه مصطفى الحفناوي، دار البعث للنشر والتوزيع والثقافة، القاهرة، د.ت.

بمتطلبات المعاهدة دون اللجوء إلى إعلان الحرب إلا في حالة تعرض مصر للعدوان[1].

وحرصت حكومة علي ماهر على الالتزام بهذه الاستراتيجية، مع اتخاذ بعض الإجراءات الدالة على اهتمام مصر بمساندة بريطانيا، فأعلنت الأحكام العرفية في مصر، وأعلنت قطع العلاقات السياسية والاقتصادية مع ألمانيا، ثم مع الدول المعادية لبريطانيا، كما أعلنت وضع الموانئ والمطارات المصرية تحت تصرف الحليفة بريطانيا[2].

لكن بريطانيا لم تكتفِ بهذه الإجراءات؛ فقد اتهمت علي ماهر وحكومته بعدم توجيه الرأي العام المصري التوجيه السليم، كما اتهمته بالاتصال بالمحور، وأغضبها بعض قرارات الحكومة، الهادفة إلى تقويض مركز البعثة العسكرية البريطانية، وطرد عدد من موظفي الحكومة المعروفين بميولهم الودية نحو بريطانيا.

غضبت بريطانيا من موقف وزارة علي ماهر، وراحت تمارس شتى صنوف الضغط ضده، حتى أنها أخذت تلوّح باحتمالات التدخل العسكري، وبإمكانية فرض الأحكام العرفية على مصر إن بقي علي ماهر في الحكم، ونجحت في إقصاء وزارة علي ماهر في الثالث والعشرين من حزيـــران ١٩٤٠م وتعيين حسن صبري رئيساً للوزراء، الذي أبدى قدراً أكبر من التعاطف والتعاون مع بريطانيا[3].

---

(١) هيكل ، **مذكرات** ، ج٢ ، ص ١٥٢ — ١٥٥ . وهناك دراسة خاصة بظروف مصر في سنوات الحرب العالمية الثانية، د. عاصم الدسوقي، **مصر في الحرب العالمية الثانية ١٩٣٩ — ١٩٤٥**، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة، ١٩٧٦.

(٢) هناك دراسة وافية حول موقف وزارة علي ماهر من الحرب العالمية الثانية (دراسة وثائقية) في، عبد الخالق لاشين ، **مصريات في الفكر والسياسة** ، سينا للنشر ، القاهرة ، ط ١ ، ١٩٩٣ ، ص ١٩٩ — ٢٢٤. أمين سعد، **تاريخ مصر السياسي**، ص ٢٥٩ ــ ٢٦٢ . الرافعي ، **في أعقاب الثورة** ، ج٣ ، ص ٧٣ — ٧٤ .

(٣) رزق ، **الوزارات** ، ص ٤٢٠ — ٤٢٤. هيكل ، **مذكرات** ، ج٢، ص ١٦٩ .

ويهمنا هنا الإشارة إلى أن مصر لم تعلن الحرب رسمياً على دول المحور إلا في شباط ١٩٤٥م.

مع الإشارة إلى أن بريطانيا لم تكن جادة ولا راغبة في إقحام مصر في أتون الحرب بشكل رسمي، ولو أرادت ذلك لاستطاعت، لكن مصالحها كانت تقضي بالحصول على التسهيلات المطلقة في مصر، مع بقاء مصر على الحياد، لئلا تصبح عرضة لغارات المحور الجوية، ولتبقى مصر قاعدة حربية آمنة لها[١].

٥- الصراع السياسي الداخلي:

تحكمت قوى ثلاث في العملية السياسية الداخلية في مصر طوال فترة الدراسة، وهي سلطة الاحتلال، والقصر، والوفد ومعه الأحزاب السياسية الأخرى[٢]، ولهذه القوى مصالح متضاربة، ونفوذ متفاوت، وموازين القوى بينها غير مستقرة، وتحالفاتها متغيرة.

أما سلطة الاحتلال فتستند إلى القوة العسكرية المحتلة لمصر، وهي صاحبة القرار في العملية السياسية، فرأيها نافذ في قرارات القصر وتوجهاته، وفي تشكيل الوزارات وإقالتها، وفي إجراء الانتخابات ودرجة نزاهتها، وتحديد نتائجها، وتحديد عمر البرلمانات ومصيرها، كما أن لها نفوذها داخل الأحزاب السياسية.

---

(١) الرافعي، في أعقاب الثورة، ج٣، ص ١٣٠. هيكل، مذكرات، ج٢، ص ١٦٨.

(٢) بريفور إيفانز (إعداد) مذكرات اللورد كليرن ١٩٣٤ - ١٩٤٦، ترجمة د. عبد الرؤوف أحمد عمرو، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٤، ج١، ص ٢٥. ماريوس كامل ديب، السياسة الحزبية في مصر، الوفد وخصومه ١٩١٩ - ١٩٣٩، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، دار البيادر للنشر والتوزيع، القاهرة، ط١، ١٩٨٧، ص ٩٢ - ٩٣ وسيشار إليه فيما بعد، ديب، السياسة الحزبية. Hopwood, Op. Cit, p. 15. وانظر Rechmond, Op. Cit, p. 192.

وكان التدخل البريطاني في شؤون السياسة الداخلية لمصر يهدف إلى تحقيق المصالح البريطانية وحمايتها، وتعظيم النفوذ البريطاني في مصر.

وقد كان هذا التدخل سافراً مباشراً قبل تصريح ٢٨ شباط ١٩٢٢م، ثم أصبح غير مباشر بعد ذلك، أو من خلال وسطاء، هذا مع اللجوء في اللحظات الحاسمة إلى التدخل المباشر عن طريق التبليغات والإنذارات، والتلويح باستخدام القوة العسكرية.

ومثال ذلك التهديد باللجوء إلى القوة لإسقاط وزارة سعد زغلول ١٩٢٤م، وممارسة الضغط والتهديد باستخدام القوة لإسقاط وزارة علي ماهر ١٩٤٠م، ثم حادثة ٤ فبراير / شباط ١٩٤٢م الشهيرة عندما حاصرت الدبابات البريطانية قصر عابدين لإجبار الملك على تكليف الزعيم الوفدي مصطفى النحاس بتشكيل الوزارة[١].

وقد تولى الوفد قيادة حركة المعارضة لسلطات الاحتلال حتى عام ١٩٣٦ م، ثم انتقلت قيادها إلى القوى الجديدة الرافضة للهيمنة البريطانية، وعلى رأسها جماعة الإخوان المسلمين، والحزب الوطني وغيرها[٢].

أما القصر فقد كان يأتي في المرتبة الثانية بعد سلطة الاحتلال في لعبة صراع القوى في السياسة المصرية.

ولا غرابة في ذلك إذا عرفنا أن الانجليز هم أصحاب اليد الطولى في تعيين السلطان أحمد فؤاد في الحادي عشر من تشرين أول عام ١٩١٧م، ثم تنصيبه ملكاً في ١٥ آذار ١٩٢٢م حاملاً لقب "صاحب الجلالة ملك مصر"، فمن

---

(١) رزق ، **الوزارات** ، ص ١٦ – ١٨ . عمر، **دراسات** ، ص ٥١٨ ، ديب. **السياسة الحزبية** ، ص ٩٣ ، ص ١٦٥ .

(٢) إبراهيم بيومي غانم ، **الفكر السياسي للإمام حسن البنا** ، دار التوزيع والنشر الإسلامية ، الطبعة الأولى ، ١٤١٢ هـ / ١٩٩٢ م، وسيُشار إليه فيما بعد ، غانم ، الفكر السياسي للإمام حسن البنا.

الطبيعي أن يكون فؤاد تابعاً للسياسة البريطانية على الأغلب الأعم، ومنفذاً لتوجيهاتها.

لقد كان موقفه سلبياً من ثورة ١٩١٩م، وبعدها تفرغ لمقارعة الوفد، والعمل على تحجيمه، وفعل كل ما بوسعه لانتزاع أكبر قدر من السلطات وتثبيتها كحقوق دستورية يتضمنها دستور عام ١٩٢٣م الذي أشرف الملك على أعمال لجنته، وتابع المراحل التي مرت بها عملية صياغته. وراح يستخدم ما حصل عليه من حقوق دستورية لتوجيه العملية السياسية بحسب أهوائه ومصالحه. فكان وراء نشوب عدد من الأزمات الدستورية الخانقة، التي عصفت بالنظام الدستوري والسلطة التشريعية، والحريات العامة، فلم يتورع عن تعطيل الدستور، والتلاعب بالانتخابات وبمصير البرلمان، والوزارات، ولم يتردد في تشكيل الأحزاب التابعة له، والمؤتمرة بأمره كحزب الاتحاد ١٩٢٥م وحزب الشعب ١٩٣٠م، لكن برغم كل ما سبق فإن فؤاد كان يجد نفسه في بعض الحالات في مواجهة السياسة البريطانية ممثلة بالمندوب السامي أو بالسفير فيما بعد، لكنه كان يمتلك القدرة على تجاوز هذه الأزمات بأقل الخسائر، واحتواء الخلاف بمرونة فائقة[1].

وبعد وفاة الملك فؤاد في الثامن والعشرين من نيسان عام ١٩٣٦م، نودي بابنه فاروق ملكاً، وتشكل مجلس وصاية على العرش إلى أن بلغ السن القانونية، فتولى السلطة يوم التاسع والعشرين من تموز عام ١٩٣٧م[2].

---

(١) الرافعي ، في أعقاب الثورة ، ج٢ ، ص ٢٢٦ – ٢٢٩. الرافعي ، في أعقاب الثورة ، ج٣ ، ص ٢٣٧ – ٢٣٩. سامي أبو النور ، دور القصر في الحياة السياسية في مصر ١٩٢٢ – ١٩٣٦ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٥ ، ص ٢٤٧ – ٢٥٠ . ديب ، السياسة الحزبية ، ص ٩١ – ٩٢ . عمر ، دراسات ، ص ٥٠٦.

(٢) الأهرام ، ع ١٧٩٩ ، ١٩٣٧/٧/٣٠ ، ص ١ ، ص ٣ .

وقد ظهر في بداية حكمه بصورة الشاب الذي تعلو وجهه البراءة، ويغلب على شخصيته التواضع والبساطة والثبات والطيبة، فأحبه العامة، وتفاءلوا خيراً بالعهد الجديد، مما أتاح للقصر أن يلعب دوراً هاماً ومؤثراً في السياسة العامة، خاصة في ظل تراجع شعبية الوفد بعد توقيعه معاهدة ١٩٣٦م.

لكن التوجهات الدكتاتورية لفاروق بدأت تتضح بمرور الوقت، وراح يمارس سلطاته الدستورية بأبشع الوسائل، لتأكيد سلطاته المطلقة وتفرده بالحكم(١).

أما القوة الثالثة في العملية السياسية الداخلية في مصر، فقد مثّلها حزب الوفد بالدرجة الأولى والأحزاب السياسية الأخرى، وسيتم التعريف بالأحزاب السياسية المصرية، وبدورها ونشاطها وأفكارها فيما بعد.

أ- الأزمات الدستورية:

كان من متطلبات إلغاء الحماية في تصريح ٢٨ شباط ١٩٢٢م، إصدار دستور يؤسس لحياة برلمانية دستورية(٢)، وشرعت الحكومة المصرية بتأليف لجنة مكونة من ثلاثين عضواً لصياغة الدستور، وإصدار قانون الانتخاب(٣)، وصدر

---

(١) رزق ، الوزارات ، ص ٢٩. طارق البشري ، **الديمقراطية ونظام ٢٣ يوليو ١٩٥٢ - ١٩٧٠** ، دار الهلال ، د. ط ، د. ت ، ص ٤٦، وسيُشار إليه فيما بعد، البشري، الديمقراطية. وانظر ، عمر ، دراسات ، ص ٥١٣.

(٢) Kedourie, E., **The Genisis of the Egyptian Constitution of 1923**, in Holt (editor) Political and Social Change in Modern Egypt, Oxford University Press, London, 1968, p. 350.

مصطفى النحاس جبر ، **فصل من الصراع بين الديمقراطية الدستورية والأوتوقراطية الملكية من ١٩٣٠ - ١٩٣٣**، المؤرخ العربي ، ع ٣٦ ، السنة ١٤ ، ١٩٨٨ ، ص ٨١ . وسيُشار إليه فيما بعد، جبر، فصل من الصراع.

(٣) لمزيد من المعلومات حول لجنة الدستور ومداولاتها يمكن مراجعة؛ **الحكومة المصرية، محاضر اللجنة العامة لدستور ١٩٢٣**، المطبعة الأميرية ببولاق، ١٩٢٤..

الدستور في التاسع عشر من نيسان لعام ١٩٢٣م على غرار الدستور البلجيكي الصادر عام ١٨٣٠م، ولا يخلو من مؤثرات فرنسية واضحة[١].

وفي الثلاثين من الشهر نفسه صدر قانون الانتخاب، الذي نص على الانتخاب المباشر لمجلس النواب، ومدته خمس سنوات، أما مجلس الشيوخ ومدته عشر سنوات، فيعين خمساه، وينتخب ثلاثة أخماسه الباقية[٢].

وبالرغم من مراعاته لمبادئ حقوق الإنسان، وإقراره لمبدأ سيادة القانون، ومبدأ المساواة بين المصريين في الحقوق والواجبات المدنية والسياسية، إلا أنه تشدد في مجال الحريات المتعلقة بالصحافة، والاجتماعات العامة[٣].

كما أنه منح الملك سلطات واسعة، ساهمت في إعاقة تنمية الحياة السياسية في البلاد[٤]، وتضمن عبارات مطاطة أسيء استخدامها والتعامل معها كعبارة "لوقاية النظام الاجتماعي" فقد جرى استغلالها ضد حركات الإصلاح والتغيير كافة[٥].

=الحكومة المصرية، محاضر لجنة وضع المبادئ العامة لدستور ١٩٢٣، المطبعة الأميرية بيولاق، ١٩٢٧.
حول لجنة صياغة الدستور ، الرافعي ، في أعقاب الثورة ، ج١ ، ص ٦٢ — ٦٣. المنار ، م ٢٥ ، ج٢ ، (٦ فبراير ١٩٢٤) ص ١٥٠ . هيكل ، مذكرات ، ج١، ص ١٣٧. رمضان ، تطور الحركة الوطنية ، ص ٣٧٢ — ٣٧٤ ، Kedourie, **Op. Cit**, p.351. أحمد عبد الرحيم مصطفى ، **تطور الفكر السياسي في مصر الحديثة** ، معهد البحوث والدراسات العربية ، ١٩٧٣ ، ص ٦٣ . وسيُشار إليه فيما بعد، مصطفى، تطور الفكر.

(١) حول مسألة إسراف واضعي الدستور في النقل عن الدساتير الأوروبية ، انظر ، مصطفى ، **تطـور الفكر** ، ص ٦٥ .

(٢) مصطفى، **تطور الفكر** ، ص ٦٨ — ٧١ . عمر ، **دراسات** ، ص ٥٠٥ .

(٣) البشري ، **الديمقراطية** ، ص ٣٠ — ٣٢ . رمضان ، **تطور الحركة الوطنية** ، ج١ ، ص ٣٩٣ — ٣٩٤ .

(٤) حول صلاحيات الملك في دستور ١٩٢٣ ، Anderson, J.G.D., **Law Reform in Egypt: 1850 – 1950**, in Holt (editor), political and Social Change in Modern Egypt, p. 224. وانظر ، Kedourie, **Op. Cit**, p. 357.

(٥) د. راشد البراوي ، **حقيقة الانقلاب الأخير في مصر** ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ط٢ ، ١٩٥٢ ، ص ٥٣ ، وسيُشار إليه فيما بعد، البراوي ، حقيقة الانقلاب .

شهدت فترة ما بين الحربين العالميتين ميلاد الدستور المصري، كما شهدت اشتعال ثلاث أزمات دستورية خانقة عصفت بالحياة السياسية في مصر، كان أولها حادثة اغتيال السير لي ستاك (Lee Stak) سردار الجيش المصري وحاكم السودان في التاسع عشر من تشرين ثاني لعام ١٩٢٤م، حيث تقدمت سلطة الاحتلال بإنذار شديد اللهجة يحمل شروطاً مهينة تطلب من رئيس الوزراء سعد زغلول تنفيذه.

وتضمن الإنذار، في ما تضمن، انسحاب كل الضباط المصريين ووحدات الجيش المصري من السودان، والإبقاء على وظائف المستشارين الماليين والقانونيين والقسم الأوروبي في وزارة الداخلية، ولصعوبة ذلك، اضطر زغلول إلى تقديم استقالة حكومته في الثالث والعشرين من الشهر نفسه[١].

وقررت الحكومة الجديدة برئاسة أحمد زيور حل البرلمان ذي الأغلبية الوفدية الساحقة، وتم تشكيل حزب الاتحاد برعاية القصر، وتحالف مع الأحرار الدستوريين العدو التقليدي للوفد، وأجريت انتخابات جديدة في الثاني عشر من آذار لعام ١٩٢٥، تطلعت الحكومة، ومن ورائها القصر والانجليز إلى أن تسفر عن تقليص الوجود الوفدي في البرلمان القادم، لكن المفاجأة كانت في تحقيق الوفد للأغلبية مجدداً، وتم انتخاب سعد زغلول رئيساً للمجلس يوم افتتاحه في الرابع والعشرين من آذار لعام ١٩٢٥م، فجاء القرار الملكي بحل البرلمان الجديد يوم افتتاحه[٢].

---

(١) رمضان ، **تطور الحركة الوطنية** ، ص ٤٧٠ — ٤٩٧. الرافعي ، **في أعقاب الثورة** ، ج١، ص ١٦٣ — ١٦٤. حول الحادثة، انظر ، **السياسة** ، ع ٦٤٠ ، (٢٠ نوفمبر ١٩٢٤) ص ١ . وانظر ، **السياسة**، ع ٦٤٢ (٢٣ نوفمبر ١٩٢٤) ص ١ . لويس عوض ، **أوراق العمر** ، سنوات التكوين ، مكتبة مدبولي ، ص ٢٣٩ — ٢٤٧. وسيُشار إليه فيما بعد، عوض، أوراق العمر. ديب، السياسة الحزبية، ص ٩٨.

(٢) الرافعي، **في أعقاب الثورة** ، ج١ ، ص ١٦٣ — ١٦٤ . رزق ، **الوزارات** ، ص ٢٧٥ ، ص ٢٧٩ — ٢٨٣ . علي الدين هلال ، **السياسة والحكم** ، ص ١٢٣— ١٢٤ . صدقي ، **مذكراتي** ، ص ١٧ .

وتصاعدت المعارضة الوفدية لهذا القرار الجائر، وخشيت بريطانيا من أن تخرج الأحداث عن نطاق السيطرة، فأجبرت وزارة زيور على إجراء انتخابات جديدة وفقاً للقانون رقم ٤ لسنة ١٩٢٤، وأُجريت الانتخابات في الثاني والعشرين من أيار لعام ١٩٢٦م وفاز حزب الحكومة (الاتحاد) بأربعة مقاعد لا غير بينما فاز الوفد بمئة وتسعة وخمسين مقعداً مقابل ثمانية وعشرين للأحرار الدستوريين وخمسة للحزب الوطني[١].

تولى الوفد صاحب الأغلبية البرلمانية تشكيل الوزارة على يد رئيسه مصطفى النحاس وكانت هذه وزارته الأولى في السادس عشر من مارس / آذار لعام ١٩٢٨م.

ولم تسلم هذه الوزارة من حملة منظمة وهجمات مركّزة من الانجليز والقصر وحزب الأحرار الدستوريين، كل بوسائله وأساليبه المتاحة، ولتحقيق أهدافه الخاصة، وانتهت هذه الهجمة الشرسة بإقالة الوزارة بقرار ملكي في الخامس والعشرين من يونيو / حزيران لعام ١٩٢٨م[٢]، عقاباً لها لرفضها مشروع اتفاق ثروت – تشبمرلن، ورغبة في إضعاف النظام البرلماني، الذي يخدم الوفد، ويثير مخاوف الانجليز، والقصر، وأحزاب الأقلية[٣] .

وأسندت الوزارة إلى زعيم الأحرار الدستوريين محمد محمود باشا، فشكّل في الخامس والعشرين من الشهر نفسه وزارته التي أطلق عليها اسم وزارة اليد القوية أو الحديدية، إذ أنها سارعت إلى حل البرلمان، والإفصاح عن نواياها المتعلقة بتعليق الحياة البرلمانية لمدة ثلاث سنوات قابلة للتجديد، واتبعت جملة

---

(١) رزق ، الوزارات ، ص ٢٩٢ – ٢٩٦ .

(٢) رزق ، الوزارات ، ص ٣١٢ – ٣١٧ . الرافعي ، في أعقاب الثورة ، ج٢ ، ص ٥٤ .

(٣) ديب، السياسة الحزبية، ص ١٠٤ – ١٠٧.

سياسات تتناقض مع أبسط مبادئ الحرية والحكم الدستوري والفكر الليبرالي التي ينادي بها الحزب[1].

وبعد أن استقالت هذه الوزارة في الثاني عشر من تشرين أول لعام ١٩٢٩ م، تولى عدلي يكن باشا تأليف الوزارة الجديدة في اليوم التالي، وأجرت هذه الوزارة انتخابات نيابية اتسمت بالحرية والنـــزاهة أسفرت عن فوز كاسح للوفد، مما أتاح لرئيسه مصطفى النحاس تشكيل الوزارة مرة ثانية، في الأول من كانون ثاني لعام ١٩٣٠م، لكن هذه الوزارة لم تعمّر طويلاً؛ فقد استقالت في التاسع عشر من حزيران لعام ١٩٣٠م[2].

كانت تلك هي الأزمة الدستورية الثانية التي عاشتها مصر خلال هذه الفترة من تاريخها المعاصر، أما الأزمة الثالثة، فقد كانت هي الأخطر والأطول، قادها رئيس الوزراء إسماعيل صدقي الذي شكل وزارتين متتاليتين خلال الفترة من التاسع عشر من حزيران ١٩٣٠م إلى الرابع من كانـــون ثاني ١٩٣٣م[3]، فقد أوقف العمل بدستور ١٩٢٣م[4]، وقرر حل مجلسي النواب والشيوخ، وأعلن دستوراً جديداً سُمي دستور "صدقي" أو دستور ١٩٣٠م[5]، وأصدر

---

(١) ويمكن تكوين فكرة واضحة عن سياسات هذه الحكومة بالرجوع إلى : محمد محمود باشا، **اليد القوية**، خطب وأحاديث حضرة صاحب الدولة محمد محمود باشا، منذ أسندت إليه رئاسة مجلس الوزراء، مطبعة الاسكندرية ١٩٢٩. الرافعي ، **في أعقاب الثورة** ، ج٢ ، ص ٤٧ – ٥٤ . رزق ، **الوزارات** ، ص ٣٢٨ – ٣٢٩ . وانظر، **المنار**، م ٣٠ ، ج٢ ، (٨ يوليو ١٩٢٩) ص ١٤٩ – ١٥٠ .

(٢) رزق ، **الوزارات** ، ص ٣٤٠ – ٣٤٧ . الرافعي ، **في أعقاب الثورة** ، ج٢ ، ص ٩٧ – ٩٩ .

(٣) رزق ، **الوزارات** ، ص ٣٥٤ – ٣٦٥ .

(٤) وحول وجهة نظر إسماعيل صدقي في هذا الدستور ، صدقي ، **مذكراتي** ، ص ٩٩ – ١٠١ .

(٥) راجع نص هذا الدستور في ، أحمد شفيق باشا ، **حوليات مصر السياسية** ، الحولية السابعة ، ١٩٣٠ ، المطبعة الهندية ، ط١، ١٩٣١ م ، القسم الثاني ، ص ١٢٥١ – ١٢٨١. ويمكن مراجعة، الدولة المصرية، رئاسة مجلس الوزراء المصري، **الدستور المصري وقانون الانتخاب**، المطبعة الأميرية، بولاق، القاهرة، ١٩٣٠.

قانوناً جديداً للانتخاب على درجتين[1]، وهي قرارات لا شك في جذريتها وخطورتها، وتعطيلها لتقدم الحياة السياسية، بل وقتلها في مهدها[2].

وانتهت هذه الأزمة بعد نضال طويل قاده الوفد، ومعه الأحزاب السياسية الأخرى، التي ائتلفت في "الجبهة الوطنية" التي أثمرت نشاطاتها إعلان الملك في الثلاثين من تشرين الثاني لعام ١٩٣٤م إلغاء دستور صدقي لعام ١٩٣٠م، لكنه لم يقرر إعادة العمل بدستور عام ١٩٢٣م إلا في الثاني عشر من كانون أول لعام ١٩٣٥م تحت ضغط أحداث الاحتجاج والتظاهر التي قادها الطلاب؛ فيما سُمي ثورة الطلاب ١٩٣٥م[3]، إضافة إلى تشكل قناعة راسخة لدى سلطات الاحتلال البريطانية بأن البلاد تتجه نحو مستقبل لا يمكن التكهن به، وأن المخرج الوحيد هو في إتاحة المجال أمام إجراء انتخابات حرة؛ لا ريب في أن نتيجتها ستكون لصالح الوفد، مما يقوده إلى تشكيل الوزارة، وهذا يفتح المجال أمام التفكير بإجراء مفاوضات جادة بين الطرفين يرجى أن تقود – في ظل الظروف الدولية المتأزمة – إلى إبرام معاهدة مصرية – بريطانية، وهذا ما تحقق فعلاً في عام ١٩٣٦م[4].

وتولت وزارة علي ماهر إجراء انتخابات نيابية حرة على أساس قانون الانتخاب الصادر عام ١٩٢٤م، حقق فيها الوفد الأغلبية، مما أتاح لزعيمة

---

(١) نص هذا القانون رقم ٣٨ لسنة ١٩٣٠ في أحمد شفيق باشا ، **حوليات مصر السياسية** ، الحولية السابعة ، ص ١٢٨٤ – ١٣٢٢ .

(٢) راجع دراسة مفصلة حول هذه الأزمة ، مصطفى النحاس جبر ، **فصل من الصراع** ، ص ٨١ – ١٠١ . وللإطلاع على وجهة نظر إسماعيل صدقي ، يمكن مراجعة، صدقي ، **مذكراتي** ، ص ٩١ – ٩٣ . الرافعي ، **في أعقاب الثورة** ، ج٢، ص ١٢٨ – ١٣١ .

(٣) **الفتح** ، ع ٤٢٤ ، ٢٨ شعبان ١٣٥٣ هـ، ص ٦. **الأهرام**، ع ١٨٣١٨ ، ١٩٣٥/١٢/٩، ص ١، **الأهرام**، ع ١٨٣٢٢ ، ١٩٣٥/١٢/١٣ ، ص ١ ، ص ٨ .

(٤) الرافعي ، **في أعقاب الثورة** ، ج٢، ص ١٨٢ ، ص ٢٠٢ – ٢٠٤. هيكل ، **مذكرات** ، ج١ ، ص ٣١٤. رزق ، **الوزارات** ، ص ٣٦٥ – ٣٧٩ .

النحاس تشكيل الوزارة في التاسع من أيار لعام ١٩٣٦م ثم أعاد التشكيل في الأول من آب لعام ١٩٣٧م لتتم إقالته هذه المرة في الثلاثين من كانون أول لعام ١٩٣٧م[1].

ويلاحظ أن الحياة السياسية في مصر شهدت اضطراباً شديداً وتقلبات خطيرة خلال هذه الفترة، تمثلت في التعطيل المتكرر للدستور، بل وتعليق العمل به، وإصدار دستور جديد عاد بالبلاد خطوات كبيرة إلى الوراء.

ورافق ذلك التلاعب بالانتخابات النيابية، وحل البرلمانات، وسرعة تغيير الوزارات، فقد تشكلت خلال الفترة ١٩١٩ — ١٩٣٩م، ثمانية وعشرين وزارة، كان متوسط عمر الواحدة منها ٢٦٠ يوماً فقط، وكانت الوزارات تصنع البرلمانات وليس العكس[2].

ب- الأحزاب السياسية :

ربما يبدو من الغريب الحديث عن الأحزاب السياسية بتوسع في هذا الفصل التمهيدي، لكن القصد من هذا التوسع يعود لسببين، أولهما : لإعطاء صورة وافية عن طبيعة العملية السياسية في مصر أثناء فترة الدراسة، وثانيهما : لارتباط هذه الأحزاب بصورة أو بأخرى بالتيارات الفكرية الفاعلة في الحياة الثقافية والفكرية في مصر إبان فترة الدراسة، وهي تشكل جوهر الفصول القادمة.

---

(١) رزق ، الوزارات ، ص ٣٧٩ — ٣٨٢ .

(٢) Marlowe, Op. Cit, pp. 280 – 282 . البشري ، الديمقراطية ، ص ٣٨ — ٣٩ . نبيه بيومي عبد الله ، الحياة البرلمانية في مصر ١٩٢٤ — ١٩٣٦ ، د. ت ، د. ط ، ١٩٨٩ ، ص ٣٦١ — ٣٦٢ ، وسيُشار إليه فيما بعد، نبيه بيومي عبد الله، الحياة البرلمانية. هلال ، السياسة والحكم ، ص ٢٩٦ — ٢٩٨ . رزق ، الوزارات ، ص ٢٥ — ٢٦ . ص ٤٤ .

لقد عرفت مصر في أواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين عدداً من الأحزاب السياسية[1]، لا مجال للتعريف بها، لكن لا بد من إعطاء فكرة حول بعض الأحزاب التي امتد نشاطها إلى فترة الدراسة، كالحزب الوطني، أو شكّلت جذراً لأحزاب نشيطة خلال فترة الدراسة كحزب الأمة.

أما الحزب الاشتراكي (الشيوعي) المصري، وجماعة الإخوان المسلمين، فسندرسها في المكان المناسب في الفصول القادمة، نظراً لعدم مشاركتهما في العملية السياسية الداخلية التي ندرسها هنا.

١ - حزب الأمة :

تأسس في أيلول ١٩٠٧م برئاسة محمود سليمان باشا، وعضوية عدد من كبار الأعيان وأصحاب النفوذ وكبار الملاك وبعض المثقفين ذوي التوجهات الليبرالية[2].

---

(١) ومن أبرز تلك الأحزاب الحزب الوطني ١٨٧٩ ، جمعية مصر الفتاة ١٨٧٩ ، والحزب الوطني (حافظ أفندي عوض) ١٩٠٧ ، والحزب الوطني الحر أو حزب المصريين الأحرار ١٩٠٧ ، وحزب الإصلاح على المبادئ الدستورية ١٩٠٧ ، والحزب المصري ١٩٠٨ ، وحزب مصر الفتاة ١٩٠٨ ، الحزب الدستوري ١٩١٠ ، حزب النبلاء ١٩٠٨ ، الحزب الجمهوري ١٩٠٧ ، والحزب الاشتراكي المبارك . يونان لبيب رزق ، **الأحزاب السياسية في مصر قبل ثورة ١٩٥٢** ، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام ، مايو ١٩٧٧ ، وسيُشار إليه فيما بعد ، رزق ، الأحزاب. **الطليعة** ، ع٢ ، فبراير (شباط) ١٩٦٥ ، ص ١٤٨ — ١٥٤ . **Blunt, W., Secret History of the English Occupation of Egypt**, London, 1957. p. 150 . جاكوب لانداو، الحياة النيابية والأحزاب في مصر من ١٨٦٦ إلى ١٩٥٢، ترجمة سامي الليثي، مكتبة مدبولي، د.ت، ص ١٤٢ — ١٥٠، وسيُشار إليه فيما بعد، لانداو، الحياة النيابية والأحزاب .

(٢) من أبرز هؤلاء الأعضاء المؤسسين : حسن عبد الرازق ، حمد الباسل ، فخري عبد النور ، علي شعراوي ، ولطفي السيد (منظّر الحزب) . وثيقة تأسيس الحزب في : **الطليعة** ، ع ٢ ، فبراير (شباط) ١٩٦٥ ، ص ١٥١ — ١٥٣ . رزق ، **الأحزاب** ، ص ٢٨ — ٢٩ . د. أحمد زكريا الشلق ، **حزب الأمة ودوره في السياسة المصرية** ، دار المعارف ، القاهرة ، ط١ ، ١٩٧٩ ، وسيُشار إليه فيما بعد ، الشلق ، حزب الأمة . **الجريدة** ، ع ١٧٥ ، ٢ أكتوبر ١٩٠٧ ، ص ٢ .

وقد سعى الحزب إلى التفاهم مع كل من سلطة الاحتلال (السلطة الفعلية)، وسلطة الخديوي (السلطة الشرعية)، وكان ذو نزعة قومية مصرية[١]، ويمثل "أصحاب المصالح الحقيقية".

كما أطلقوا على أنفسهم، وقد امتدحهم المندوب السامي اللورد كرومر (Lord Cromer) وأسماهم "أتباع المرحوم المفتي السابق الشيخ محمد عبده" ووصفهم الشيخ رشيد رضا بأنهم "أركان أصدقاء الشيخ محمد عبده من كبار رجال الحكومة ووجهاء القطر" [٢].

ولا بد من التأكيد بأن هذا لا يعني الانسياق خلف من يقول بليبرالية محمد عبده، ولا بد من التأكيد على نقاء مرجعيته الفكرية الإسلامية.

وعُرف عن الحزب أنه قد مثّل تيار "الاعتدال" في السياسة المصرية، وكان ذا صبغة فكرية ثقافية أكثر منها سياسية، ونخبوياً لا شعبياً، فلم يحقق ما حققه الحزب الوطني برئاسة مصطفى كامل – مثلاً – من جماهيرية، لكنه لعب دوراً في نشر الثقافة الغربية، والتأسيس للفكر الليبرالي[٣] الذي تبلور بعد ثورة ١٩١٩م.

كما أنه شكّل قاعدة انطلق منها الوفد ثم حزب الأحرار الدستوريين، وعدّه بعضهم أول حزب سياسي بالمعنى الحديث في مصر[٤].

---

(١) عبد العظيم رمضان، تطور الحركة الوطنية، ١٩١٨ – ١٩٣٦، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط٣، ١٩٩٨، ج ١، ص ٢٠٨.

(٢) لانداو، الحياة النيابية والأحزاب، ص ١٤٢، رمضان، تطور الحركة الوطنية، ص ٣٧ – ٤١. علي الدين هلال، السياسة والحكم، ص ٧٢ – ٧٣. وحول التركيب الاجتماعي لقيادات الحزب وكوادره، الشلق، حزب الأمة، ص ٨٩ – ١٢٥. الجريدة، ع ٧١، ٢ يونيو ١٩٠٧، ص ١.

(٣) سيتم التعرّف على هذا المفهوم في الفصل الثاني.

(٤) علي الدين هلال، السياسة والحكم، ص ٧٤. الشلق، حزب الأمة، ص ١٠. رزق، الأحزاب، ص ٢٩.

٢- الحزب الوطني :

تشكل كتيار سياسي ملتف حول مصطفى كامل، وجريدة "اللواء" الصادرة عام ١٩٠٠م، وأعلن عن تأسيسه برئاسة مصطفى كامل في ٢٢ تشرين أول ١٩٠٧م، وبعد وفاته عام ١٩٠٨ تولى قيادة الحزب محمد فريد.

تركزت جهود الحزب في المسألة الوطنية، وتحقيق الجلاء البريطاني عن مصر أولاً، معتبراً الاحتلال أساس البلاء، وطالب بالاستقلال أولاً، والحكم الدستوري ثانياً.

وقد اشتمل برنامجه– كغيره من الأحزاب – على عدد من القضايا الاجتماعية كالتعليم، والزراعة، والصناعة، والوحدة الوطنية، والعمل والعمال[1].

حقق الحزب الوطني حضوراً شعبياً واضحاً، مما جرّ عليه حملة تضييق من قبل سلطات الاحتلال، دفعت قياداته التاريخية إلى الهجرة إلى أوروبا. وكان غياب القيادة التاريخية للحزب بوفاة محمد فريد، وظهور حزب الوفد أدى إلى تراجع مكانة الحزب، لكنه ظل متمسكاً بشعاره الشهير "لا مفاوضات قبل الجلاء" مما قيّد حركته السياسية. وبالرغم من تشدده في المسألة الوطنية ورفضه لتصريح ٢٨ شباط ١٩٢٢م، ورفضه المشاركة في لجنة صياغة الدستور، لكنه حرص على المشاركة في العملية الانتخابية، وولوج العمل النيابي، مع أنه لم يحقق أي نجاح بارز في هذا الميدان، وظل تمثيله في البرلمان رمزياً؛ لم يتعدَ ثمانية مقاعد عبر جميع المجالس التي نال عضويتها، واستمر نجمه في الأفول في الثلاثينيات، وعندما شارك رئيسه محمد حافظ رمضان في وزارة محمد محمود

(١) برنامج الحزب في « **الطليعة** ، ع ٢ ، فبراير (شباط) ١٩٦٥ ، ص ١٥٥.

(رئيس حزب الأحرار الدستوريين) عام ١٩٣٨م انقسم الحزب إلى مجموعتين، وظل الانقسام يصدّع صفوفه حتى منتصف الأربعينيات[١].

٣- الحزب الديمقراطي المصري :

نشأ هذا الحزب في أواخر عام ١٩١٨م منبثقاً عن "جماعة السفور" [٢]، عندما تقدمت الجماعة طالبة من سعد زغلول أن يضم اثنين من أعضائها إلى هيئة الوفد، ليسافرا إلى باريس، أسوة بالحزب الوطني، فاعترض عليهم سعد زغلول بأنهم ليسوا حزباً سياسياً، ووافق على ضم مصطفى عبد الرازق بصفته الشخصية، ولمكانة أسرته[٣].

---

(١) الرافعي ، في أعقاب الثورة ، ج١ ، ص ٥٢ — ٥٤ ج ٢ ، ص ١٦٢ . نبيه بيومي عبد الله ، الحياة البرلمانية ، ص ٤٢ ، ص ١١٠ ، ص ١١٤ ، ص ٢٠٢ ، ص ٢١٤-٢١٩ ، ص ٢٢٢ — ٢٢٣ ، ص ٢٣٧ ، ص ٣١٩ ، ص ٣٥٢ ، ص ٣٥٥ . **المصوّر** ، ع ٨٣٥ ، ١١ أكتوبر ١٩٤٠ ، ص ٨ . **المصور** ، ع ٨٣٧ ، ٢٥ أكتوبر ١٩٤٠ ، ص ١٤ .

(٢) جماعة السفور هي مجموعة من المثقفين المصريين المتأثرين بالفكر الليبرالي الغربي عموماً ، وبالثقافة الفرنسية على وجه الخصوص ، وهم في أغلبهم خريجون من الجامعات الفرنسية ، وقد التف هؤلاء حول مجلة " السفور " الصادرة في ٢١ مايو عام ١٩١٥ ، فقد اتفقوا مع رئيس تحريرها عبد الحميد حمدي على مشاركته في تحريرها ، وأطلقوا على أنفسهم اسم "جماعة السفور" وأصبحت المجلة لسان حالهم ، وهكذا أصبحت هذه الجماعة بمثابة استمرار لمدرسة " الجريدة " ، وقد ركزت " السفور " على القضايا الاجتماعية وخاصة المرأة ، وبتوجهات ليبرالية واضحة . ومن أبرز الشخصيات المؤلفة لهذه الجماعة وبالتالي للحزب الديمقراطي المنبثق عنها ؛ د. محمد حسين هيكل ، د . منصور فهمي ، الشيخ مصطفى عبد الرزاق ، محمود عزمي ، عزيز ميرهم. ولمزيد من المعلومات يمكن مراجعة، أحمد الشلق ، **حزب الأحرار الدستوريين ١٩٢٢ — ١٩٥٣**، دار المعارف، ط١، ١٩٨٢، ص ٣٤، وسيُشار إليه فيما بعد ، الشلق ، الأحرار الدستوريين . د. أحمد الشلق، **الحزب الديمقراطي المصري (١٩١٨ — ١٩٢٣)** ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٩٧ ، ص ١٣ ، ص ١٨ — ٢٠ . وسيُشار إليه فيما بعد، الشلق، **الحزب الديمقراطي**. محمود عزمي ، **خبايا السياسة** ، مطابع جريدة المصري ، د . ت ، د : ط ، ص ٤٠ — ٤١. مصطفى عبد الرازق ، **من آثار مصطفى عبد الرازق** ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٥٧ ، ص ٦٢. وسيُشار إليه فيما بعد ، عبد الرازق ، آثار.

(٣) محمود عزمي ، **خبايا سياسية** ، ص ٤٠ — ٤١ .

لكن الجماعة رفضت هذا الاقتراح، وأصرت على أن يكون التمثيل رسمياً وباسم الجماعة بوصفها حزباً سياسياً[1].

وعلى هذا تم تأليف "الحزب الديمقراطي المصري"، بدافع الرغبة في عضوية الوفد، وقد تألف مجلس الإدارة من تسعة أعضاء بينهم السكرتير وأمين الصندوق، واتفقوا على أن يتناوب الأعضاء رئاسة الجلسات، وبدأ الحزب نشاطه، و لم تكن جمعيته العمومية قد زاد عددها على الستين عضواً، و لم يحقق الحزب انتشاراً جماهيرياً، وظل نخبوياً في نطاق العاصمة، وقد تولى عزيز ميرهم السكرتارية العامة للحزب، لكن سعد زغلول لم يعترف بهذه الجماعة كحزب سياسي، و لم تجد الترحيب في الأوساط الوفدية[2].

وفي ميدان العمل السياسي كان الحزب نصيراً لبرنامج الوفد الوطني، لكنه لم يشارك في العملية السياسية التي أعقبت صدور دستور ١٩٢٣م، فقد كان آنذاك في طور الاحتضار الأخير، لانصراف معظم قادته إلى حزب الأحرار الدستوريين أو حزب الوفد، والانخراط في حركتهما السياسية، وبالتالي معركتهما الانتخابية، وكانت هذه هي نهاية الحزب، فقد تلاشى بعد ذلك[3].

ونشر الحزب برنامجه لأول مرة في أيلول عام ١٩١٩م، أي بعد مرور عام تقريباً على نشأته، ويتضح من هذا البرنامج أنه يتبنى الفكر الليبرالي المؤمن

---

(١) عبد الرزاق ، آثار ، ص ٦٢ .

(٢) الشلق ، **الأحرار الدستوريين** ، ص ٣٤ . الشلق ، **الحزب الديمقراطي**، ص ٢٢- ٢٣ ، ص ٣٥ – ٤٢ ، ص ٤٦ . **الطليعة** ، ع٢ ، شباط ١٩٦٥ ، ص ١٥٧.

(٣) الشلق ، **الحزب الديمقراطي** ، ص ٤٤ . وانظر تحليلاً وافياً للنشاط السياسي للحزب، م.ن، ص ٧٥ – ١٠٥ . مجيد خدوري ، **الاتجاهات السياسية في العالم العربي ، دور الأفكار والمثل العليا في السياسة** ، الدار المتحدة للنشر ، بيروت ، ط١، ١٩٧٢ ، ص ١١٢ . وسيُشار إليه فيما بعد ، خدوري ، الاتجاهات.

بمبادئ الحرية الفردية، والحريات العامة[1]، ولكنه ضم تياراً يتبنى المناداة بالديمقراطية الاجتماعية، والمبادئ الاشتراكية بزعامة عزيز ميرهم، وحاول هؤلاء تسمية الحزب بالحزب الاشتراكي[2].

مع ذلك يبقي الحزب ليبرالي القسمات، وهو الامتداد الطبيعي لحزب الأمة وتوجهاته الفكرية، كما أنه حلقة الوصل بينه وبين حزب الأحرار الدستوريين.

٤- حزب الوفد :

حمل هذا الحزب هذا الاسم إشارة إلى (الوفد المصري) الذي تألف في ٢٣ تشرين ثاني عام ١٩١٨م، للمطالبة باستقلال مصر، مع نهاية الحرب العالمية الأولى.

وقد ضمّ "الوفد المصري" برئاسة سعد زغلول عدداً من كبار الأعيان والشخصيات الوطنية ذات الصلات القديمة بحزب الأمة، وقد شكل الوفد أشبه ما يكون بالجبهة الوطنية العريضة، مستفيداً من التأييد الشعبي العارم، من جميع الفئات، لفكرة "الوفد المصري"، مما حدا به إلى الاعتقاد بأنه "هو الأمة"[3]، غير

---

(١) راجع برنامج الحزب في **الطليعة** ، ع ٢ ، فبراير (شباط) ، ١٩٦٥ ، ص ١٥٨ . الشلق ، **الحزب الديمقراطي** ، ص ١٤٣ — ١٥٠ . وحول التوجهات العلمانية للحزب، انظر نص خطاب الأستاذ لطفي السيد في الحزب الديمقراطي في مساء يوم ٢٢ مايو ١٩٢١ ، في السفور، ع ٣٢٨ ، ٣ يونيو (حزيران)، ١٩٢١ ، ص ٤ — ٦ .

(٢) هيكل، **مذكرات** ، ج١ ، ص ٧٠ . وحول شخصية عزيز ميرهم من وجهة نظر مؤرخ يساري، انظر، د . رفعت السعيد ، **تاريخ الحركة الاشتراكية ، ١٩٠٠ — ١٩٢٥** ، ص ١٢٥ — ١٢٧ . وانظر حول اهتمام الحزب بالاشتراكية ، مجلة (جريدة الإخوان المسلمين) ، ع ١٤ (١٦ يوليه (تموز) ، ١٩٣٥) ص ١٧ — ١٩ .

(٣) **الطليعة** ، ع ٢ ، فبراير (شباط) ١٩٦٥ ، ص ١٥٦ . رزق ، **الأحزاب السياسية** ، ص ٤٤— ٤٨ . سيرانيان ، **مصر ونضالها من أجل الاستقلال ١٩٤٥ — ١٩٥٢** ، ترجمة د. عاطف عبد الهادي علاّم ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ، د. ت . ص ٥٣ ، وسيشار إليه فيما بعد ، سيرانيان ، مصر ونضالها .

أن هذا الاعتقاد بدأ يتزلزل عملياً بعد أن انشقت عنه المجموعة التي شكلت حزب الأحرار الدستوريين ١٩٢٢م، ثم سلسلة الانشقاقات اللاحقة[1].

وبالرغم من رفض حزب الوفد لتصريح ٢٨ شباط، وما ترتب عليه من رفض المشاركة في لجنة صياغة الدستور ١٩٢٣م، لكنه شارك بقوة في الانتخابات النيابية، ونال الأغلبية المطلقة[2]، وشكل سعد زغلول وزارته الأولى ١٩٢٤م، واستمر الوفد يؤدي دوراً فاعلاً في العملية السياسية : إما بتشكيل الوزارة أو بالجلوس في صفوف المعارضة.

وفي عام ١٩٢٤م بدأ الوفد يتحول إلى حزب سياسي منظم يمثل الأغلبية الشعبية في البرلمان والوزارة، لكن العملية السياسية لم تكن من الكفاءة بحيث تسمح لحزب الأغلبية بتولي الوزارة إلا في حالات محدودة طوال فترة الحكم

---

(١) سيرانيان ، **مصر ونضالها** ، ص ٥٣ . سعد زهران ، **مدخل لفهم الأحزاب السياسية في مصر** ، الفكر الاستراتيجي العربي ، ع ٢٨ ، نيسان ١٩٨٩ ، ص ١٤٢ . أما بالنسبة لسلسلة الانشقاقات التي شهدها الوفد ، فقد بدأت بانشقاق مجموعة عدلي يكن التي أسست حزب الأحرار الدستوريين ١٩٢٢ ، تلاه انشقاق " مجموعة الغرابلي " ١٩٣١ ، ولمزيد من المعلومات أمين سعيد ، **تاريخ مصر السياسي** ، ص ٢٧٥ . الرافعي، **في أعقاب الثورة** ، ج٢ ص ١٧١ — ١٧٣) ثم حدث انشقاق بقيادة محمود النقراشي ، د. أحمد ماهر على قاعدة الخلاف السياسي والشخصي مع النحاس ، وقد شكل هؤلاء " الهيئة السعدية " التي أعلن عن تأسيسها في ٤ يناير (كانون الثاني) ١٩٣٧ ، وقد ضمت عدداً من النواب والشيوخ الوفديين ، واعتبرت حزب الرأسمالية الصناعية وكبار الماليين ، وكان لها أنصار كثر من المثقفين والموظفين ، والطبقة الوسطى ، والتجار ، وقد شكل كل من النقراشي وأحمد ماهر الوزارة فيما بعد ، كما شكلها "سعدي " آخر هو إبراهيم عبد الهادي ، واغتيل د. أحمد ماهر عام ١٩٤٥ بعد إعلانه دخول مصر الحرب العالمية الثانية لجانب الحلفاء ، كما اغتيل محمود فهمي النقراشي رئيس الوزراء عام ١٩٤٨ بعد قيامه بحل جماعة الإخوان المسلمين . حول انشقاق الهيئة السعدية ونشاطها ؛ الرافعي ، **في أعقاب الثورة** ، ج ٣ ، ص ٦٠ . أمين سعيد ، **تاريخ مصر السياسي** ، ص ٢٥٠. علي الدين هلال ، **السياسة والحكم** ، ص ٢٠٠- ٢٠١ . وحدث انشقاق جديد خارج فترة الدراسة بزعامة مكرم عبيد ليؤلف " الكتلة الوفدية " عام ١٩٤٢. أمين سعيد ، **تاريخ مصر السياسي** ، ص ٢٧٥. علي الدين هلال ، **السياسة والحكم** ، ص ٢٠٨ — ٢٠٩، حول دور العوامل النفسية ، والعلاقات الشخصية والانتصار للذات في أحداث هذا الانشقاق ، أمين سعيد ، **تاريخ مصر السياسي** ، ص ٢٤٨ — ٢٤٩ . صورة عن شخصية النحاس باشا (بورتريه) في ، جاك بيرك ، **مصر** ، ص ٢٥١ — ٢٥٤ .

(٢) لانداو، **الحياة النيابية والأحزاب** ، ص ١٦١ — ١٦٢.

الدستوري ١٩٢٤ - ١٩٥٢م فلم تتجاوز ست سنوات وسبعة أشهر متفرقة[1].

وقد بدأت مكانة حزب الوفد بالتراجع منذ وفاة زعيمه التاريخي سعد زغلول ٢٣ آب ١٩٢٧م، وزاد تراجعه مع إبرام معاهدة ١٩٣٦م في عهد وزارة مصطفى النحاس، وذلك بسبب التحفظات الكثيرة على المعاهدة التي سمحت باستمرار الوجود العسكري البريطاني على الأرض المصرية[2].

٥- حزب الأحرار الدستوريين :

تأسس هذا الحزب في ٣٠ تشرين أول ١٩٢٢م، على خلفية انشقاق عدلي وأنصاره عن الوفد؛ بسبب الاختلاف مع زعيمه في الموقف من المفاوضات مع بريطانيا. ويُعدّ هذا الحزب الامتداد الطبيعي لحزب الأمة القديم، فقد سيطر كبار الأعيان والملاك وأبناء العائلات المتنفذة على قيادته.

كما ضم في صفوفه مجموعة من المثقفين المتأثرين بالثقافة الغربية، وقد ترأسه عدلي يكن حتى ١٩٢٤م، ثم انتخب عبد العزيز فهمي رئيساً له في الفترة ١٩٢٥ - ١٩٢٦م، وبعد استقالته ظل منصب الرئيس شاغراً حتى شباط

(١) حول مشاركة الوفد في الحكم وتوليه الوزارة ، رزق ، الوزارات ، ص ٢٦٥ - ٢٧٥ ، ص ٣١٢ - ٣١٧ ، ص ٣٤٠ - ٣٤٧ ، ص ٣٨٣ - ٣٨٦ ، ص ٣٩٢ -٤٠٣ ، ص ، ٢٨٢ - ٢٩٢ ، ص ٢٩٦ - ٣٠٥ ، ص ٣٠٥ - ٣١٢ .

(٢) صلاح زكي أحمد ، مصر والمسألة الديمقراطية ، دراسة في تطور الفكر الديمقراطي والحياة النيابية في مصر ، ١٧٩٨- ١٩٥٢ ، دار ابن زيدون ، بيروت ، ط١ ، ١٩٧١ ، ص ١٤٤ .

١٩٢٩م، إذ انتخب محمد محمـــود باشا رئيساً للحزب، وظل يقوده إلى حين وفـــاته عام ١٩٤١م[١].

وكان الحزب قد ساهم في صدور تصريح ٢٨ شباط ١٩٢٢م، وتكيّف معه وعدّه أحد إنجازاته الوطنية، كما عدّه خطوة يمكن البناء عليها لتحقيق الاستقلال الكامل، وكانت مواقفه السياسية تتسم بالمهادنة والواقعية، والميل إلى التفاوض الهادئ مع الانجليز، وأسموا هذه السياسة "كياسة"، وكان الانجليز — في المقابل — يرتاحون لأداء الحزب ودوره، ويحرصون على أن يكون لرجالاته دور فعّال في السياسة المصرية، بوصفهم يمثلون — من وجهة نظرهم - العقلاء المعتدلين في الحركة الوطنية ويمثلون الأعيان والمثقفين، وقام الحزب بدورٍ مهمٍ في العملية السياسية الجارية في مصر طوال فترة الدراسة، إذ أنه شكل الوزارة عدة مرات، وشارك في عدد من الوزارات الائتلافية[٢]، أما في البرلمان فقد كان

(١) هيكل ، **مذكرات** ، ج٢ ، ص ٣٦ . أحمد شفيق باشا ، **حوليات مصر السياسية**، الحولية الأولى ، ج٢، ص ٤٨ — ٤٩ ، ص ٥٣ . **الطليعة** ، ع٣ ، مارس (آذار) ١٩٦٥ ، ص ١٤٣. أنور الجندي ، **الفكر العربي المعاصر** ، ص ٤١٤ . وانظر ، رزق ، **الأحزاب** ، ص ٥٧ ،

Mahamud Zayid. **The Origins of the Liberal Constitutionalist**, in, Holt (ed.) political and Social change in Modern Egypt, pp. 334 - 346.

أسماء مجلس إدارة الحزب في ، أحمد زكريا الشلق ، **حزب الأحرار الدستوريين** ، ص ٨١ . وحول طبيعة الوضع الاجتماعي لأعضاء مجلس إدارة الحزب ، ديب ، **السياسة الحزبية** ، ص ٦٤ — ٦٥ . الشلق ، **حزب الأحرار الدستوريين**، ص ١٠٥ — ١٥٩ . وحول تشكيلاته التنظيمية والإدارية ، **م.ن** ، ص ٧٦ — ٩٢. ديب ، **السياسة الحزبية** ، ص ١٣١.

(٢) شارك الحزب في وزارة أحمد زيور الثانية (١٣ مارس (آذار) ١٩٢٥ — ٧ يونيه (حزيران) ١٩٢٦)، وفي وزارة عدلي الثانية (٧ يونيو (حزيران) ١٩٢٦ — ٢١ إبريل (نيسان) ١٩٢٧) كما شارك في وزارة عدلي يكن الثالثة (١٣ أكتوبر (تشرين أول) ١٩٢٩ — أول يناير (كانون ثاني) ١٩٣٠) لكن رئيسه محمد محمود استطاع تولي وزارته الأولى (٢٥ يونيو (حزيران) ١٩٢٨ — ٢ أكتوبر (تشرين أول) ١٩٢٩) وهي الوزارة التي سميت وزارة القبضة الحديدية أو وزارة اليد القوية والتي أعلنت تعطيل البرلمان لمدة ثلاث سنوات ، واضطهدت المعارضة وعطلت عدد من الصحف . ثم عاد ليشكل ثلاث وزارات متتالية خلال الفترة (٣٠ ديسمبر (كانون أول) ١٩٣٧ — ١٨ أغسطس (آب) ١٩٣٩) انظر ، رزق، **الوزارات** ، ص ٢٨٤ — ٢٩٢ ، ص ٢٩٦ — ٣٠٥ ، ص ٣٢١ — ٣٣٤ ، ص ٣٣٧ — ٣٤٠ . وانظر أحمد شفيق باشا، **حوليات مصر السياسية** ، الحولية الثانية ،

حزب المعارضة الأول، أو الجالس في مقاعد الحكم[1]، بالتناوب مع الوفد، وأحزاب الأقلية.

آمن الحزب نظرياً بالنظام الدستوري، وحمل اسماً يوحي بالدفاع عن الحرية والدستور، وتبنى المناداة بالليبرالية، لكن هذا لم يتطابق مع الممارسة العملية للحزب، فقد كان مسؤولاً عن كثير من الحيف والاعتداء الذي لحق بالدستور، وعن تقويض الحياة الدستورية الحقيقية، وكان رئيسه عبد العزيز فهمي صاحب الشعار الشهير الذي يقول إن "الدستور ثوب فضفاض" وقد أتى هذا الشعار في سياق حملة الترويج لتعديل دستور ١٩٢٣م، الذي عطلته وزارة الرئيس التالي للحزب محمد محمود باشا ١٩٢٨م، ولم يتردد الحزب في المشاركة في وزارة أحمد زيور الثانية ١٩٢٥ – ١٩٢٦م التي عطلت الدستور[2].

١٩٢٥ ، مطبعة حوليات مصر السياسية ، القاهرة ، ١٩٢٨ ، ص ٧٤٤ –٧٤٨. وانظر الرافعي، **في أعقاب الثورة** ، ج٢، ٧٠ . وانظر لانداو ، **الحياة النيابية والأحزاب** ، ص ١٨٩.

(١) أما عن مشاركته في البرلمان ، فقد حصل في انتخابات ١٩٢٤ ، وهي أول انتخابات يشارك فيها الحزب على ١١ مقعد من مجموع ١١٢ مقعد، وفي انتخابات ١٩٢٥ حصل على ٤٤ مقعداً ، وفي انتخابات ١٩٢٦ حصل على ٢٥ مقعداً لكنه قاطع انتخابات ١٩٣٠ التي أجراها صدقي ، وحصل الحزب على ١٥ مقعداً في انتخابات ١٩٣٦، أما الانتخابات التي أشرف على إدارتها الحزب ١٩٣٨ ، فقد حصل بالائتلاف مع الحزب الوطني على ١٠٥ مقاعد ، والملاحظ أن وجوده في البرلمان كان دائماً في قائمة الأقلية، انظر، الشلق ، **حزب الأحرار الدستوريين** ، ص ٢٥٩ ـــ ص ٢٦٣ – ٢٦٤ ، ص ٢٨٩– ٢٩٠ ، ص ٢٩٧– ٢٩٨ ، ص ٢٩٤ ، وانظره ، لمزيد من المعلومات حول نشاط الحزب البرلماني ، ص ٢٤٩ – ٣١٦ .

(٢) الرافعي ، **في أعقاب الثورة** ، ج ١ ، ص ٦٨ . عوض ، **أوراق العمر**، ص ٢٨٨ ، ص ٢٩٢. أنور الجندي ، **الفكر العربي المعاصر** ، ص ٤١٤ .

٦- حزب الاتحاد:

أنشئ هذا الحزب برعاية القصر في العاشر من كانون الثاني ١٩٢٥م، وبهدف احتواء العناصر المنشقة عن الوفد وتأطيرها وتنظيمها في إطار سياسي موالٍ للقصر.

وقد أراد القصر استثمار هذه العناصر كورقة بيده في مواجهة المد الشعبي العارم للوفد، وفي توجيه العملية السياسية في مصر[١].

وقد أسماه بعض الباحثين "الحزب الملكي" [٢]، بينما أسماه سعد زغلول "حزب الشيطان" [٣]، وكان الحزب عند حسن ظن القصر به؛ فقد كان همه الأول هو "الولاء للعرش"[٤].

وقد ضم الحزب في صفوفه عدداً من كبار رجالات الدولة والمال والأعمال وكبار الضباط المتقاعدين والخارجين على الوفد، وأسندت رئاسته إلى يحيى إبراهيم رئيس الوزراء الأسبق[٥]، ويلاحظ أن الحزب كان ينافس حزب الأحرار الدستوريين على الشريحة الاجتماعية نفسها تقريباً[٦]، وأصدر الحزب جريدة الاتحاد، كما اشترى جريدة "الليبرتية" (Liberte) الناطقة بالفرنسية

---

(١) أحمد شفيق باشا ، **حوليات مصر السياسية**، الحولية الثالثة (١٩٢٥) مطبعة حوليات مصر السياسية ، القاهرة، ط١ ، ١٣١٤٧ هـ ، ١٩٢٨، ص١١ . **الطليعة** ، ع ٣ ، آذار (مارس)، ١٩٦٥ ، ص ١٤٥ .

(٢) من نماذج الهجوم على حزب الاتحاد " حزب الاتحاد الغرض من تأسيسه " **كوكب الشرق** ، ع ٩٩ ، ١٣ يناير (كانون ثاني)، ١٩٢٥ ، ص ١ ، "حزب الاتحاد برنامجه"، **كوكب الشرق**، ع ١٠٠ ، ١٤ يناير (كانون ثاني)، ١٩٢٥، ص ١ . رزق ، **الوزارات** ، ص ٢٨٤.

(٣) عوض ، **أوراق العمر** ، ص ٢٧٩ . رمضان ، **تطور الحركة الوطنية** ، ص ٥٧٤ . علي الدين هلال ، **السياسة والحكم** ، ص ٢١٠ .

(٤) رزق ، **الأحزاب**، ص ٦٧ .

(٥) رمضان ، **تطور الحركة الوطنية** ، ص ٥٧٤ – ٥٧٦ . ديب ، **السياسة الحزبية** ، ص ١٣٣. رزق ، **الأحزاب** ، ص ٦٧

(٦) ديب ، **السياسة الحزبية** ، ص ١٣٣ .

لتكونا لسان حاله[1]، وقد نشرت الجريدتان برنامج الحزب وأخباره ونشاطاته[2].

وقد شارك الحزب في وزارة أحمد زيور الثانية (١٣ آذار ١٩٢٥ — ٧ حزيران ١٩٢٦م)[3]، ومنذ ذلك الوقت شارك الحزب بفاعلية في العملية السياسية، ودخل البرلمان مرات عديدة، وكان يحصل على مقاعد لا يستحقها في كل انتخابات تتدخل الدولة في صنع نتائجها، كما حدث في انتخابات الأعوام ١٩٢٥م، ١٩٣١م[4]، في حين لم يكن باستطاعته تحقيق أية نتائج مقبولة في أية انتخابات حرة ونزيهة، فلم يحصل في انتخابات ١٩٢٦م سوى على مقعد واحد.

وفي انتخابات ١٩٢٩م لم يحصل على أي مقعد، وفي انتخابات ١٩٣٦م حصل بالتحالف مع حزب الشعب على ١٤ مقعداً[5].

وهذا يوضح الضعف الأصيل الذي عاناه الحزب على الدوام؛ فقد كان عبارة عن تجمع تنقصه المبادئ والرؤية، ويقوم على مجرد العداوة للوفد أو العلاقة الشخصية برجالات القصر، ولم يحقق أي امتداد جماهيري يُذكر، ولم يكن له أي حضور تنظيمي خارج العاصمة، وفشل في امتلاك العناصر الضرورية لتكوين حزب سياسي حديث[6].

---

(١) رزق، **الأحزاب**، ص ٦٧.

(٢) برنامجه في، أحمد شفيق باشا، **حوليات مصر السياسية**، الحولية الثالثة، ص ١٤ — ١٧. **الطليعة**، ع ٣، آذار (مارس)، ١٩٦٥، ص ١٤٥ — ١٤٦.

(٣) رزق، **الوزارات**، ص ٢٨٥.

(٤) حول أشكال التدخل الحكومي في الانتخابات النيابية، نبيه بيومي عبد الله، **الحياة البرلمانية**، ص ١٩٨ — ١٩٩.

(٥) علي الدين هلال، **السياسة والحكم**، ص ٢١١ — ٢١٢. نبيه بيومي عبد الله، **الحياة البرلمانية**، ص ٣٥٥.

(٦) ديب، **السياسة الحزبية**، ص ١٨٩ — ١٩٠. رزق، **الوزارات**، ص ٢٨٦.

٧- حزب الشعب :

يصنف هذا الحزب ضمن الأحزاب التي اصطنعها القصر ورجالاته، لتحقيق أغراض سياسية محددة خلال فترات الأزمات الدستورية، ولمواجهة حزب الوفد وأنصاره.

لقد تأسس هذا الحزب في السابع عشر من تشرين ثاني ١٩٣٠م برئاسة رئيس الوزراء إسماعيل صدقي، وهو من كبار الرأسماليين ورئيس اتحاد الصناعات، والهدف من رئاسة صدقي له هو توفير غطاء سياسي يدعم حكومته، التي تعاني من مقاطعة الأحزاب السياسية لها، كما تعاني من عزلة شعبية خانقة بعد إلغاء دستور ١٩٢٣م، وإصدار دستور بديل ١٩٣٠م.

وكان الحزب خير ممثل لإرادة القصر السياسية، وأول مستفيد من ضغوط القصر وتدخلاته.

كما استثمر الإدارة الحكومية والمنافع والعطايا والهبات لدعم مكانته، واستقطاب عناصر جديدة لصفوفه؛ فضم كبار الأعيان والملاك والرأسماليين، وعدد من المنشقين على حزب الأحرار الدستوريين[١].

وبعد خروج صدقي من الوزارة؛ انحاز الحزب إلى رئيس الوزراء الجديد عبد الفتاح يحيى، مما اضطر صدقي لمغادرة الحزب، ليتولى رئاسته رئيس الوزراء عبد الفتاح يحيى.

---

(١) رزق ، **الوزارات** ، ص ٣٥٤ – ٣٦٥ . الرافعي ، **في أعقاب الثورة** ، ج ٢ ، ص ١٤٢. **الطليعة** ، ع ٣ ، آذار (مارس)، ١٩٦٥ ، ص ١٥٢. عبد العظيم رمضان ، **تطور الحركة الوطنية** ، ص ٧٤٤ . ديب ، **السياسة الحزبية** ، ص ١٩٠ ـ حول التأسيس ، أحمد شفيق باشا ، **حوليات مصر السياسية** ، الحولية السابعة ١٩٣٠ ، المطبعة المندية ، ط ١ ، ١٣٥٠ هـ ، ١٩٣١م ،ص ١٤٥٧.

لكن الحزب بدأ يفقد بريقه وأنصاره بالتدريج، ولم يعد يمثل - كما لم يكن من قبل - أي تيار شعبي حقيقي؛ فكان بحق تجمعاً لأصحاب المصالح حول شخص رئيس الوزراء ليس إلا، ولم يكن الحزب صاحب رؤية أو برنامج حقيقي[1].

٨- جمعية مصر الفتاة :

تأسست جمعية مصر الفتاة في الثالث عشر من تشرين أول ١٩٣٣م[2] برئاسة أحمد حسين صاحب فكرة مشروع القرش الخيري[3].

وكان جُلّ أعضائها من الطلبة والموظفين والتجار وبعض متوسطي الثراء، الذين استهوتهم شعارات المجد والقوة التي رفعتها الجمعية، وقد أصابهم الإحباط من تفسخ مؤسسات الديمقراطية الليبرالية وفشل الأحزاب في حلّ المشكلات الأساسية للشعب[4].

---

(١) علي الدين هلال، **السياسة والحكم**، ص ٢١٣ . **الطليعة**، ع ٣، آذار (مارس)، ١٩٦٥، ص ١٥٣. ديب، **السياسة الحزبية**، ص ١٩٠ - ١٩٢. رزق، **الأحزاب**، ص ٧١ . حول مبادئ حزب الشعب وأغراضه، أحمد شفيق باشا، **حوليات مصر السياسية**، الحولية السابعة، ص ١٤٦١ - ١٤٦٢ .

(٢) حول نشأة الجمعية، أحمد حسين، إيماني، مطبعة الراغب، القاهرة، ط ١، ١٩٣٦، ص ١٠١ - ١٠٥ .

(٣) ظهرت فكرة مشروع القرش الخيري بين طلبة جامعة القاهرة وصاحبها هو أحمد حسين وكان ذلك عام ١٩٣١، وملخصها أن يتبرع كل مواطن بقرش صاغ واحد، على أن يُقام بالحصيلة مصنعاً للطرابيش، تشجيعاً للإنتاج الوطني، وتحقيقاً لفكرة أن يلبس الشعب مما يصنع وقد نجحت الفكرة وصادفت قبولاً وترحيباً شعبياً واسع النطاق، وتم إنشاء مصنع الطرابيش بالتعاون مع شركة هارتمان الألمانية، وافتتح في ١٥ نوفمبر (تشرين ثاني)، ١٩٣٣. أحمد حسين، إيماني، ص ٥١ - ٥٥. الرافعي، **في أعقاب الثورة**، ج ٢، ص ٣٢٦ - ٣٢٧. جاك بيرك، **مصر**، ص ٢١٣ - ٢١٤. لويس عوض، **أوراق العمر**، ص ٤٩٨ - ٥٠٢ .

(٤) **الطليعة**، ع ٣، مارس (آذار) ١٩٦٥، ص ١٥٥ - ١٥٦ . علي الدين هلال، **السياسة والحكم**، ص ٢٢٣.

وقد بلغ نشاط الجمعية ذروته خلال فترة ١٩٣٣ – ١٩٣٨م، وغلب على مواقفها السياسية معاداة الوفد وسياساته والتحالف مع معارضيه كالقصر، وحزب الأحرار الدستوريين، والإخوان المسلمين[١].

واتهمت الجمعية بميول فاشية واضحة، وتأثر بالنهج الفاشي، من خلال إنشاء تشكيلات حزبية شبه عسكرية، أطلقت عليها اسم "جمعية القمصان الخضراء" استخدمتها في مواجهة مجموعات "القمصان الزرقاء" الوفدية[٢].

أما من حيث الرؤية الخاصة بالمسألة الوطنية والعلاقة مع الاحتلال، فقد كانت أقرب ما تكون إلى رؤية الحزب الوطني، فعارضت معاهدة ١٩٣٦م، مما ضاعف نفوذها وتأثيرها بالارتكاز إلى هذه المعارضة[٣].

وتحوّلت الجمعية لتصبح (حزب مصر الفتاة) في الأول من كانون الثاني ١٩٣٧م، وبرئاسة أحمد حسين نفسه.

والغاية المعلنة للحزب هي تحقيق برنامج (مصر الفتاة)[٤]، ومن الواضح أن هذا البرنامج يعبّر عن خيبة أمل بالديمقراطية الليبرالية ومؤسساتها، والتعددية الحزبية، والنظام البرلماني، إذ عدّها فاشلة وغير قادرة على إصلاح الأوضاع

---

(١) **مصر الفتاة**، ع ٧، ٧ مارس (آذار) ١٩٣٨، ص ٨. **مصر الفتاة**، ع ٢٢، ١٨ إبريل (نيسان)، ١٩٣٨، ص ٦. رزق، **الأحزاب**، ص ٩١.

(٢) رزق، **الأحزاب**، ص ٩١. ديب، **السياسة الحزبية**، ص ٢٤٩ – ٢٥٠. وقد تم حل هذه المجموعات في ٨ مارس (آذار) ١٩٣٨. د. علي شلبي، **مصر الفتاة ودورها في السياسة المصرية ١٩٣٣ – ١٩٤١**، دار الكتاب الجامعي، القاهرة، ط ١، ١٩٨٢، وسيشار إليه فيما بعد، شلبي، مصر الفتاة. يونان لبيب رزق، **أصحاب القمصان الملونة في مصر ١٩٣٣ – ١٩٣٧**، المجلة التاريخية المصرية (القاهرة)، م ٢١، ١٩٧٤. ص ١٩٥ – ٢٥٢.

(٣) البلاغ، ع ٤٦٣، ٥ أيلول ١٩٣٧، ص ١. مجدي حسين، **مصر الفتاة ١٩٣٣ – ١٩٣٨**، القاهرة، ١٩٨٤، ج ١، ص ٦٤.

(٤) شلبي، **مصر الفتاة**، ص ٧٧ – ٧٨. برنامج (مصر الفتاة) في، **الطليعة**، ع ٣، آذار (مارس)، ١٩٦٥، ص ١٥٦ – ١٥٧.

الاجتماعية المعقدة في مصر، ولم يبدِ أي تعاطف مع دستور ١٩٢٣م، وما تعرّض له من تعديات.

وقد أظهر برنامج حزب مصر الفتاة اهتماماً واسعاً بالمسائل الاجتماعية والاقتصادية(١).

ظل أحمد حسين حريصاً على التوفيق بين التوجهات القومية المصرية لحركته وبين التوجهات الإسلامية العامة، وظل هذا الجهد التوفيقي يتطور حتى تبلور في إعلان التحول إلى "الحزب الوطني الإسلامي" بشكل رسمي في الثامن عشر من مارس (آذار) ١٩٤٠م(٢).

وقد جاء هذا الإعلان بعد محاولات عديدة للاندماج مع الإخوان المسلمين، واجهت صدوداً إخوانياً متواصلاً(٣).

لكن أحمد حسين لا يثبت على حال، إذ يتحول مستقبلاً - وخارج نطاق دراستنا - بحركته إلى الاتجاه الاشتراكي، فيعلن عن التحول إلى "حزب مصر الاشتراكي" عام ١٩٤٩م(٤).

وخلال هذه التحولات أصدرت الحركة عدداً من الجرائد والمجلات تعبر عن وجهة نظرها، مثل الصرخة، ووادي النيل، والضياء، ومصر الفتاة وغيرها(٥).

---

(١) شلبي ، **مصر الفتاة** ، ص ٢١٣ - ١٧٦. ديب ، **السياسة الحزبية** ، ص ٢٤٩. وانظر ، علي الدين هلال، **السياسة والحكم** ، ص ٢٢٦ . رفعت السعيد ، أحمد حسين ، **كلمات ومواقف** ، العربي للنشر والتوزيع ، القاهرة ، ١٩٧٩ ، ص ٥٦ - ٥٧ ، وسيشار إليه فيما بعد ، د. السعيد ، أحمد حسين ، كلمات ومواقف .

(٢) السعيد ، أحمد حسين **كلمات ومواقف** ، ص ١٤١ .

Heyworth, - Dune, J., **Relogious and political Trends in Modern Egypt**. Washington, 1950, p.30.

(٣) طارق البشري، **المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٠، ص ٥٠٦، وسيُشار إليه فيما بعد، البشري، المسلمون والأقباط. شلبي ، **مصر الفتاة** ، ص ٩٢ - ٩٥ .

(٤) السعيد ، أحمد حسين **كلمات ومواقف** ، ص ٢٠ -٢١ ، ص ٧٤ - ٧٨ .

(٥) علي الدين هلال ، **السياسة والحكم** ، ص ٢٢٠ .

ثانياً : الأوضاع الاقتصادية في مصر ١٩١٩ - ١٩٣٩م

شملت تجربة محمد علي في بناء الدولة المصرية الحديثة، إصلاح قطاعات الحياة المختلفة، بما فيها تطوير الزراعة ومستلزماتها، وبناء القاعدة الصناعية الوطنية، وبناء القوى البشرية المؤهلة والمدربة، لكن تجربة محمد علي أجهضت سياسياً واقتصادياً، و لم تتح لها القوى الاستعمارية الاستمرار والاستقرار(١).

لقد حملت تجربة محمد علي في طياتها بذور مشكلات معقدة، كان من أخطرها فتح البلاد على مصراعيها أمام التغلغل الأجنبي، وبذلك دخلت مصر دوامة التنافس الاستعماري، والهيمنة الأجنبية في ظل الامتيازات الأجنبية، ترافق ذلك مع تخبط السياسة الاقتصادية التي انتهجها ورثة محمد علي، فدفعت مصر الثمن غالياً، عندما غرقت أو أُغرقت في الديون الأجنبية، مما أوصلها حد الإفلاس ١٨٧٦م، فأصبحت لقمة سائغة للطامعين(٢).

اتبعت بريطانيا منذ احتلالها لمصر سنة ١٨٨٢م جملة سياسات ذات أهداف استراتيجية بعيدة المدى، تقوم على جعل مصر بلداً زراعياً متخصصاً في إنتاج القطن، وتحويله إلى سوق استهلاكي للبضائع البريطانية، وفتح أبوابه أمام الاستثمارات الأجنبية، والتخلي نهائياً عن فكرة توطين الصناعة في مصر، وربط

---

(١) علي محافظة ، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة ١٧٩٨ - ١٩١٤، الاتجاهات الدينية والسياسية والاجتماعية والعلمية ، الأهلية للنشر والتوزيع ، بيروت ، ط٢ ، ١٩٧٨ ، ص ٢١ ، وسيشار إليه فيما بعد ، محافظة ، الاتجاهات الفكرية . لوتكسي ، تاريخ الأقطار العربية ، ص ٦٧ - ٦٩ .

(٢) لوتكسي ، تاريخ الأقطار العربية ، ص ٢٢٧ - ٢٣٥ . كارل بروكلمان ، تاريخ الشعوب الإسلامية ، الدول الإسلامية بعد الحرب العالمية الأولى ، تعريب د. نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ط٣ ، ١٩٦٢ ، ج٥، ص ٣٥ - ٣٦ ، وسيشار إليه فيما بعد ، بروكلمان ، تاريخ الشعوب الإسلامية . حول الصراع والتنافس البريطاني ـــ الفرنسي للسيطرة على مقدرات مصر الاقتصادية وإداراتها ، جاك بيرك ، مصر ، ص ١٥٥ - ١٥٧ ، ص ٢٦٨ - ٢٧٠ . وحول مأساة الدين العام المصري ، محمود متولي ، الدين المصري العام ، دراسة في التاريخ الاقتصادي ١٨٥٤ - ١٩٤٣، المؤرخ العربي ، ع ٤٣ ، السنة ١٦ ، ١٤١٠ هـ / ١٩٩٠ م ، ص ٥٣- ٥٨ .

الجنيه المصري بالجنيه الاسترليني، وتبعية السياسة النقدية المصرية لبريطانيا، والتوسع في توظيف الأجانب، وخاصة الانجليز في المناصب الرئيسة في الإدارة المصرية(١).

ولعل نظرة سريعة إلى واقع الاقتصاد المصري خلال فترة الدراسة تؤكد مخاطر تلك الاستراتيجيات، وثمارها المرة التي تجرعها المجتمع المصري.

١- قطاع الزراعة :

بقي القطاع الزراعي حتى نهاية فترة الدراسة هو أهم القطاعات الإنتاجية، سواءً من حيث حجم القوى البشرية العاملة فيه، أو المعتمدة عليه، أو من حيث قيمة الإنتاج، أو معدل الإسهام في الدخل القومي، وظل التركيز منصباً على زراعة المحاصيل النقدية وفي مقدمتها القطن على حساب المحاصيل الأخرى(٢).

وكان الخلل واضحاً في حجم المساحة المخصصة لإنتاج القطن بالمقارنة مع المساحة المخصصة للمحاصيل الزراعية الأخرى الضرورية لتوفير احتياجات السكان الغذائية. وشهدت هذه المرحلة تذبذباً كبيراً في أسعار القطن؛ أثمر تقلبات نقدية ومالية واختلالات اقتصادية.

وكان من ملامح هذه المرحلة زيادة معدلات إنتاج الأرض بفضل تقدم وسائل الري والصرف ومكافحة الآفات الزراعية، لكن هذا لم يرافقه جهود

---

(١) محمود رشدي ، **التطور الاقتصادي في مصر** ، دار المعارف ، القاهرة ، د. ط ، د. ت ، ج٢، ص ٥٨ – ٥٩ ، ص ١٣٢، وسيشار إليه فيما بعد ، رشدي ، التطور الاقتصادي . محمود متولي ، **الأصول التاريخية للرأسمالية المصرية وتطورها حتى ١٩٥٢** ، الكاتب (القاهرة) ، السنة ١١، ع ١٣٦ ، يوليو ١٩٧٢، ص ٦٢ ، وسيشار إليه فيما بعد ، متولي ، الأصول التاريخية للرأسمالية المصرية . جاك بيرك ، **مصر** ، ص ٦٢ – ٦٤ . الرافعي ، **في أعقاب الثورة** ، ج٢، ص ٢٦٣ .
Hopwood, **Op. Cit**, p. 17.

(٢) رشدي ، **التطور الاقتصادي** ، ص ١٢١. جاك بيرك ، **مصر** ، ص ١٥١.

مناسبة حقيقية لزيادة الرقعة الزراعية، لمواجهة الزيادة المطردة في السكان، سواءً من حيث توفير فرص عمل، أو من حيث تغطية الاحتياجات الغذائية للزيادة السكانية؛ فبينما زادت الرقعة الزراعية خلال المدة من ١٩١٧ – ١٩٤٧م بنسبة ٩%، زاد عدد السكان بنسبة ٥٠%[١].

٢- قطاع الصناعة:

لقد ساهمت الحرب العالمية الأولى في إنعاش الصناعة في مصر، في ظل توقف تدفق السلع الأجنبية المستوردة، مما شكّل نوعاً من الحماية الطبيعية للصناعة المحلية؛ فتطورت الصناعات الغذائية، وصناعات الغزل والنسيج وغيرها، ومع نهاية الحرب بدأت السلع الأجنبية بغزو السوق المصري مرة أخرى، واشتدت المنافسة في الأسعار والجودة؛ فاختفت صناعات كثيرة[٢].

لكن السمة العامة للصناعة في مصر خلال فترة ما بين الحربين العالميتين هي التطور والنمو المطرد. وقد ساهمت الأجواء العامة لثورة ١٩١٩م في خلق رأي عام مصري متحمس لفكرة تحقيق الاستقلال الاقتصادي لمصر مقترناً بالاستقلال السياسي[٣].

---

(١) رشدي، التطور الاقتصادي، ص ١١١ – ١١٨، ص ١٣٣.

(٢) Charles Issawi, **Egypt in Revolution, An Economic Analysis**, Oxford University Press, London, 1963, p.43.
أمين مصطفى عفيفي عبد الله، **تاريخ مصر الاقتصادي والمالي في العصر الحديث**، مكتبة الانجلو المصرية، ط٣، ١٩٥٤، ص ٢٥٥ – ٢٥٧، ص ٤٨٩، وسيشار إليه فيما بعد، عبد الله، تاريخ مصر الاقتصادي. هيكل، مذكرات، ج١، ص ١٣.

(٣) رشدي، التطور الاقتصادي، ص ١٣٤. د. نوال قاسم، **تطور الصناعة المصرية من عصر محمد علي إلى عصر عبد الناصر**، مكتبة مدبولي، د. ت، ص ٢٧٦، وسيشار إليه فيما بعد، نوال قاسم، تطور الصناعة

وكانت النخبة المثقفة المصرية ترى بأن التصنيع يقود إلى التحديث؛ الذي يقود بدوره إلى خلق اللحظة المناسبة للنهوض الوطني[١].

وكانت هناك محاولات هامة لتنشيط قطاع الصناعة، وحماية الصناعة المحلية من المنافسة الأجنبية، فقد أنشئت مصلحة التجارة والصناعة كهيئة حكومية في بداية عام ١٩٢٠م لتشرف على الصناعات، وتحولت إلى وزارة للصناعة والتجارة عام ١٩٣٦م[٢]، وأنشئ بنك مصر في العام ١٩٢٠م كأول محاولة مصرية لتكتل رأس المال الوطني وولوج العمل المصرفي.

وقد أدى هذا البنك دوراً رائداً - بفضل قيادة طلعت حرب — في دعم وإسناد الصناعة المصرية[٣].

وفي عام ١٩٢٢م تأسس اتحاد الصناعات المصري، وكانت السيطرة فيه للأجانب، وانتشرت الغرف التجارية في معظم مديريات القطر[٤]، وكانت الخطوة الهامة في هذا الميدان هي فرض التعرفة الجمركية الجديدة عام ١٩٣٠م

المصرية . عبد العظيم رمضان ، صراع الطبقات في مصر **١٨٣٧ — ١٩٥٢** ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر (بيروت) ، ط١، ١٩٧٨ ، ص ٣٤ . وسيشار إليه فيما بعد ، رمضان ، صراع الطبقات .

(١) Hopwood, **Op. Cit,.** p.18 . Issawi, **Egypt in Revolution**, p.43

(٢) متولي ، **الأصول التاريخية للرأسمالية المصرية** ، ص ٦٨ . زرق ، **الوزارات** ، ص ٣٨٢ .

(٣) حول دور البنك في دعم الصناعة المصرية انظر، Issawi, **Egypt in Revolution**, p.44 . وحول دور طلعت حرب في تأسيس البنك وإنجازاته خلال العشرينات والثلاثينات انظر ، إريك دافيز ، **مأزق البورجوازية الوطنية الصناعية في العالم الثالث ، تجربة بنك مصر ١٩٢٠ — ١٩٤١** ، ترجمة سامي الرزاز ، مؤسسة الأبحاث العربية ، بيروت ، ط١، ١٩٨٥ ، ص ٩٩ — ١٢٤ . وحول مجموعة شركات بنك مصر ، انظر ، ص ١٧١ ، وسيشار إليه فيما بعد ، دافيز ، تجربة بنك مصر. وانظر خطبة طلعت حرب بك في حفلة تأسيس بنك مصر في مساء الجمعة ٧ مايو ١٩٢٠ ، **مجموعة خطب طلعت حرب**، مطبعة مصر ، د.ت ، ج١، ص ٤٥ — ٤٨.

(٤) متولي ، **الأصول التاريخية للرأسمالية المصرية** ، ص ٦٨ — ٦٩ . رمضان ، **صراع الطبقات** ، ص ١٠٠ .

لحماية الصناعة المحلية، وعدّت هذه الخطوة البداية الحقيقية للصناعة المصرية(١)، وتبعها خطوة أكثر أهمية لإنقاذ اقتصاد مصر وسيادتها من الهيمنة الأجنبية عن طريق إلغاء الامتيازات الأجنبية عام ١٩٣٧(٢).

وبالرغم مما توحي به الأرقام المجردة من ازديـــاد كبير في عدد المصـــانع في مصر إذ ارتفـــعت من (١١,١١٨) مصنعاً في عام ١٩١٧م، إلى (٣٢,٠٤٩) مصنعاً في عام ١٩٣٧م أي بزيادة بلغت حوالي ١٩٠%، بقيت بالرغم من ذلك الحرف اليدوية هي القاعدة الأساس في هذا التوسع(٣).

---

(١) فرضت ضريبة تتراوح ما بين ١٥ — ٢٠% على الواردات التي لها مثيل ينتج في مصر ، وتم تخفيض الضرائب على المدخلات أو المواد الأولية اللازمة للانتاج الصناعي والزراعي المصري، وكانت نسبة الضريبة فيما مضى ٨ % على كل المستوردات بدون استثناء. عبد الله ، **تاريخ مصر الاقتصادي** ، ص ٢٦٤ . رمضان ، **صراع الطبقات** ، ص ٤٤ — ١٠٢. ، متولي ، **الأصول التاريخية للرأسمالية المصرية** ، ص ٧٢ . الرافعي ، **في أعقاب الثورة** ، ج٢، ص ٢٦٩ — ٢٧٠.

(٢) حول تعريف الامتيازات الأجنبية ونشأتها وتطورها ، انظر؛ د. وليد العريض **"تاريخ الامتيازات في الدولة العثمانية وآثارها"**، مجلة دراسات ، الجامعة الأردنية ، م ٢٤ ، ع ١ (العلوم الإنسانية والاجتماعية)، شباط ١٩٩٧ ، شوال ١٤١٧هـ ص ١٤٥. عبد الباري محمد، **الامتيازات الأجنبية**، مطبعة الاعتماد، القاهرة ، ١٩٣٠. وانظر **The Encyclopedia of Islam**, Leiden, E.J. Brill, London, Luzacr co., 1971, vol. 111, p. 1178. وانظر حول الآثار السلبية للامتيازات في مجال التشريع والقانون ، طارق البشري ، **المسألة القانونية بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي** ، المستقبل العربي (بيروت) ، م٧ ، ع ٧١. (١/١٩٨٥) ، ص ٩٠ — ١١٤ . وانظر حول آثارها المدمرة في المجال الاقتصادي ، بطرس أنطون لبكي ، **علاقات ولايات بر الشام التجارية مع مصر وبر الأناضول في ظل التوسع الأوروبي ١٨٣٣ — ١٩١٤** ، الباحث (بيروت) ، م٤، ع٢٢ (٢و١٩٨٢/٤) ص ٢٧ — ٦٠. وانظر حول إلغائها في مصر، عبد العزيز الشناوي، الدولة العثمانية، دولة إسلامية مفترى عليها، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٠، جـ٢، ص ٧٥٢. وانظر حول النتائج التي ترتبت على إلغائها، الرافعي، **في أعقاب الثورة**، جـ٢، ص ٢٧٠.

(٣) رشدي ، **التطور الاقتصادي** ، ص ١٠٤ — ١٠٥ .

كما أنه وبالرغم من دخول رأس المال الوطني ميدان الاستثمار في الصناعات[1]، إلا أنه لم يرق إلى مستوى المنافسة الحقيقية لرأس المال الأجنبي، الذي بقي مسيطراً على الصناعة في مصر[2]، فرأى بعضهم أن من الواجب الحديث عن صناعات في مصر، وليس صناعات مصرية؛ بسبب سطوة رأس المال الأجنبي في هذا الميدان[3].

ولا شك أن سياسة الاحتلال البريطاني ظلت على الدوام تهدف إلى ضرب التصنيع المحلي؛ لإبقاء مصر سوقاً مستهلكاً لمنتجاتها[4].

٣- قطاع التجارة :

اتسمت التجارة المصرية بميزة ثابتة منذ خضعت للاحتلال البريطاني، وهي أن انجلترا تُعدّ الشريك الأول استيراداً وتصديراً بالنسبة لمصر، وهناك سمة أخرى شبه ثابتة طوال فترة الاحتلال البريطاني، ومن ضمنها فترة الدراسة، وهي أن القطن هو السلعة الأولى في قائمة الصادرات المصرية[5].

---

(١) طه عبد العليم طه ، **تطور الصناعة الآلية الكبيرة في ظل النمو الرأسمالي المشوّه في مصر قبل ١٩٥٢** ، الفكر الاستراتيجي العربي، (بيروت) ، ع ١٥ — ١٦ ، كانون ثاني ــــ نيسان ، ١٩٨٦ ، ص ١٦٠. وسيُشار إليه فيما بعد، طه، تطور الصناعة الآلية.

(٢) جاك بيرك ، **مصر** ، ص ١٦٤ ، ص ٢١١ — ٢١٤ . نبيل عبد الحميد سيد أحمد ، **النشاط الاقتصادي للأجانب وأثره في المجتمع المصري من ١٩٢٢ إلى ١٩٥٢** ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٢ ، ص ١٦٣ — ٢١٨، وسيشار إليه فيما بعد، سيد أحمد ، النشاط الاقتصادي للأجانب.

(٣) محمد علي علوبه ، **مبادئ في السياسة المصرية** ، مطبعة دار الكتب المصرية ، القاهرة ، د.ط ، ١٣٦١هـ / ١٩٤٢م، ص ٤٠. وسيُشار إليه فيما بعد، علوبة، مبادئ.

(٤) متولي ، **الأصول التاريخية للرأسمالية المصرية** ، ٦٢ ، وانظر حول موقف بريطانيا المعادي لنشوء صناعة مصرية ، Barbour, K.M:, **The Growth, Location and Structure of Industry in Egypt**, pralyr publishers, New York, Washington, London, 1972, p.58.

(٥) رشدي ، **التطور الاقتصادي** ، ص ١٣٤ . Issawi, **Egypt in Revolution**, p.28.

وبقي النمط السائد في التجارة المصرية الخارجية طوال الفترة يتمثل في تصدير المواد الأولية الخام، واستيرادها – وغيرها – سلعاً مصنعة[1]، وبقي الأجانب أصحاب اليد الطولى في ميدان التجارة الخارجية المصرية استيراداً وتصديراً[2]، واقتصر دور المصريين في النشاط التجاري على مستوى لا يتجاوز كثيراً تجارة البقالة[3].

لقد شهدت مصر خلال فترة ما بين الحربين العالميتين سلسلة من الأزمات الاقتصادية الخانقة، كانت أولاها عام ١٩٢١م، عندما انخفضت أسعار القطن عما كانت عليه عام ١٩١٨م، ١٩١٩م، فكانت معاناة الفلاحين كبيرة؛ بسبب بقاء إيجارات الأراضي على ارتفاعها، الذي وصلته عندما كانت أسعار القطن في ذروتها ارتفاعاً، كما عانى الفلاحون من ارتفاع تكاليف المعيشة، وكانت الأزمة قد تفاقمت في عام ١٩٢٦م مع استمرار أسعار القطن في الانخفاض، وعندما عمّت العالم موجة من الكساد الاقتصادي منطلقة من الولايات المتحدة الأمريكية عام ١٩٢٩م، انخفض سعر القطن مجدداً فكانت الأزمة خانقة بالنسبة للفلاحين بطبيعة الحال، وطالت بعض كبار الملاك الذين وصلوا حد الإفلاس والعجز عن سداد ديونهم أو رهوناتهم[4].

---

(١) بيرك، مصر، ص ٦٤.

(٢) رشدي، التطور الاقتصادي، ص ٨٨ . سيد أحمد، النشاط الاقتصادي للأجانب، ص ٢١٩ –٢٦٨.

(٣) بيرك، مصر، ص ٢١١ .

(٤) د. عفاف لطفي السيد، تجربة مصر الليبرالية ١٩٢٢ – ١٩٣٦، ترجمة: عبد الحميد سليم، المركز العربي للبحث والنشر، القاهرة، ١٩٨٠، ص ٣١٦ – ٣١٧، وسيُشار إليه فيما بعد، عفاف لطفي السيد، تجربة مصر الليبرالية . وحول أصول الأزمة الاقتصادية العالمية وتطوراتها في الولايات المتحدة، انظر، عبد الحميد نعنعي، تاريخ الولايات المتحدة الأمريكية الحديث، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ط١، ١٩٧٤، ص ١٩٨ – ٢١٤.

وفي ظل هذه الأزمة توقفت البنوك في مصر عن منح القروض والتسهيلات المالية، ورافق ذلك عرض كبير لأسهم الشركات على أوسع نطاق، فكان هبوطها إلى حد الكارثة.

وهنا بدأت حركة واسعة لهجرة الأموال وتهريبها من مصر إلى بريطانيا بحثاً عن الفوائد البنكية العالية هناك(١).

لقد تركت هذه الأزمة التي امتدت طوال سنوات ١٩٢٩ – ١٩٣٢م آثارها السلبية على المجتمع المصري، وعانت فئات المجتمع المختلفة من آثارها، فاختل استقرار المجتمع وتهددت هياكله(٢).

ثالثاً : الأوضاع الاجتماعية ١٩١٩ – ١٩٣٩م

اتسم المجتمع المصري بكونه مجتمعاً سريع النمو السكاني، فقد بلغ عدد سكان مصر عام ١٩١٧م ما يقارب (١٢,٧٥١) مليون نسمة، وارتفع عام ١٩٢٧م ليصبح قرابة (١٤,٢١٨) مليون نسمة، وفي تعداد ١٩٣٧م بلغ ١٥,٩٣٣ مليون نسمة(٣).

وهذه الزيادة في عدد السكان لم يرافقها نمو مكافئ للدخل القومي؛ فكان لا بد أن ينخفض مستوى المعيشة بشكل ملحوظ(٤).

---

(١) بيرك ، مصر ، ص ١٦١ .

(٢) حول معاناة المجتمع المصري في هذه السنوات. انظر ، الرافعي ، في أعقاب الثورة ، ج٢، ص ١٦٣. ديب، السياسة الحزبية، ص ١٥٣ – ١٦٤. عوض ، أوراق العمر ، ص ٣٩١ .

(٣) Issawi, **Egypt in Revolution**, p.77.

(٤) **ibid**, p.32.

كما اتسم هذا المجتمع بالتنوع، فقد تألف من المصريين الأقحاح، وهم الفلاحون، وسكان المدن بأغلبيتهم المسلمة وأقليتهم القبطية[1]، إلى جانب أقلية دينية يهودية[2]، تعيش في المدن الكبرى كالقاهرة والإسكندرية وغيرها، وأعداد

---

(١) الأقباط يشكلون حوالي ٧% من سكان مصر. وأغلبهم فلاحون لكن أتيحت لهم فرصاً أفضل للتعليم بفضل الإرساليات التبشيرية وعملوا تقليدياً في مجالات الصيرفة، وشغلوا وظائف حكومية في ظل الاحتلال تفوق حجمهم الحقيقي، ووصل اثنان منهم لرئاسة الوزراء هم بطرس غالي (١٩٠٨)، ويوسف وهبة (١٩١٩)، انخرطوا بفعالية في صفوف الوفد، وكان لهم حضور جيد في البرلمان والوزارة، وبالرغم مما يتمتع به الشعب المصري من تسامح ملحوظ بين فئاته الدينية، إلا أن هذا لا يعني عدم نشوب بعض الأزمات في العلاقة بين المسلمين والأقباط من حين إلى آخر. كان أبرزها عقب اغتيال بطرس غالي ١٩ فبراير (شباط) ١٩١٠ بسبب مواقفه الممالئة للاحتلال. فجاء انعقاد المؤتمر القبطي في أسيوط ٥ — ٨ آذار (مارس) ١٩١٠، وقد طرح مطالب تتعلق بالمساواة في الوظائف، وتعليم الدين المسيحي في المدارس الحكومية، والتمثيل في المجالس البرلمانية، وعطلة يوم الأحد، وانفاق الدولة على المؤسسات دون تمييز على أساس الدين. وجاء الرد الإسلامي بانعقاد "المؤتمر المصري" ٢٩ إبريل/ نيسان — ٤ مايو/ أيار ١٩١١، المنار م ١٤، ج٢، أول مارس (آذار) ١٩١١، المؤتمران المصريان القبطي والإسلامي، ص ١٥٩ — ١٦١. وانظر برنامج المؤتمر المصري في، المنار، م ١٤، ج٥، ٢٨ مايو (أيار) ١٩١١، ص ٣٩٢ — ٣٩٤. وانظر حول المؤتمر القبطي، مصطفى الفقي، **الأقباط في السياسة المصرية**، دار الهلال، القاهرة، د.ت، د. ط، ص ٤٠ — ٤١. وانظر، طارق البشري، **المسلمون والأقباط**، حول المؤتمر القبطي ص ٨٠ — ٨٨، وحول المؤتمر المصري، ص ٨٩ — ١٠٤. وانظر وجهة نظر يسارية حول المشكلة الطائفية في مصر، لجنة الدفاع عن الثقافة القومية، **المشكلة الطائفية في مصر**، مركز البحوث العربية، القاهرة، ط١، ١٩٨٨، ص ٩ — ٤٣.

(٢) عاش اليهود في أمان في ظل نظام الملل العثماني، ثم منحهم كغيرهم، الدستور المصري لعام ١٩٢٣، كامل الحقوق المدنية والسياسية، وبرزت عائلات يهودية في ميادين المال والأعمال والصيرفة والصحافة. وكان معظم يهود مصر يتكلمون اللغات الأجنبية، مع وجود بعض اليهود الفقراء الذين يتكلمون العربية. ولليهود في مصر آنذاك عدد كبير من المعابد، ولهم حظ وافر في التعليم، ودور بارز في الصحافة؛ فقد أسسوا عدداً من الصحف منها "إسرائيل" باللغة العربية ١٩٢٠ — ١٩٣٤، وغيرها باللغات الأجنبية. ونال اليهود عضوية مجلس النواب، وعملوا في القصر الملكي، وفي صفوف الوفد، وتولى الزعيم اليهودي يوسف قطاوي باشا وزارة المالية في عام ١٩٢٤ — ١٩٢٥، كما كان عضواً في لجنة صياغة الدستور لعام ١٩٢٣، ولعب اليهود دوراً رئيسياً في نشر الشيوعية في مصر، عادل حامد الجادر، **يهود مصر**، المؤرخ العربي، ع ٣٥، سنة ١٤، ١٤٠٩ هـ / ١٩٨٨م، ص ٨١ — ١٠٦. وحول دور اليهود في الاقتصاد المصري، محمد مصطفى عبد النبي، **العصر الذهبي لليهود في مصر، الشركات، البنوك، الربا، دراسة تاريخية للاقتصاد والمجتمع اليهودي في مصر في النصف الأول من القرن العشرين**، دار الصديقان للنشر والإعلان، الإسكندرية، ص ٥٥ — ٧١، ص ١٤٨ — ١٧٤. رمضان، صراع الطبقات، ص ٤٥ — ٥٢. وحول الدور السياسي لليهود في مصر، سهام نصّار، **اليهود المصريون بين المصرية واليهودية**، دار الوحدة، بيروت، ط١، ١٩٨٠، ص ٣١ — ٤٤. وحول الصحافة اليهودية في مصر، انظر، م.ن، ص ٤٥ — ٨٤.

من المهاجرين السوريين[1]، وأقلية من ذوي الأصول التركية والشركسية توارثت المال والجاه عبر أجيال؛ بشكل يثير حسد فئات واسعة من المصريين؛ حتى أمكن الحديث عما يسمى "العقدة الشركسية" لدى المصريين[2]، يُضاف إليهم أعداد من الأجانب كاليونانيين والإيطاليين والأرمن.

وكانت الفئات غير المصرية، تُعدّ غريبة عن المجتمع المصري، لكنها تتبوأ فيه مكانة مرموقة، والأجانب يتمتعون بامتيازات كثيرة وهامة بفضل الامتيازات الأجنبية، ولهم حضورهم في مجالات الحياة المختلفة وهيمنتهم سواءً السياسية منها، أم الاقتصادية أم الاجتماعية أم الثقافية.

ولا يمكن تصنيف المجتمع المصري إلى طبقات[3] معزولة متصارعة – كما يتصوّر اليساريون –، فهو مجتمع متشابك اقتصادياً واجتماعياً، ولا يمكن إسقاط السلم الطبقي الغربي على الواقع المصري، فالفئات الاجتماعية في مصر تتصف بالتداخل، والتوافق على كثير من القيم والأفكار وبعض المصالح المشتركة، والأسر والعائلات فيها الغني والفقير، وكذلك الأحزاب السياسية[4].

لكن هذا لا يمنع وجود تفاوت صارخ بين بعض فئات المجتمع، تتراوح بين الغنى الفاحش والفقر المدقع؛ فقد عرف المجتمع المصري طبقة كبار الملاك،

---

(١) لمزيد من المعلومات ، انظر ، د. عبد الله محمد عزباوي، **الشوام في مصر في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر** ، دار النهضة، القاهرة، ١٩٨٦.

(٢) عبد اللطيف حمزة ، **أدب المقالة الصحفية في مصر**، دار الفكر العربي، الطبعة الأولى، ١٩٦١، جـ٧، ص ٣٧.

(٣) لمزيد من المعلومات حول مفهوم الطبقة، يمكن مراجعة علي عباس مراد، **الطبقات والصراع الطبقي في الأيديولوجية العربية الثورية**، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، العراق، ١٩٨٤، سلسلة دراسات (٣٥٣) ص ٨٥ – ٩١.

د. عاصم الدسوقي، **كبار ملاك الأراضي الزراعية ودورهم في المجتمع المصري (١٩١٤ – ١٩٥٢)**، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ١٩٧٥. ص ٣١٦ – ٣١٩.

د. معن خليل عمر، **معجم علم الاجتماع المعاصر**، دار الشروق، عمان، ٢٠٠٠م، ص ١٥٢ – ١٥٤.

(٤) رمضان ، **صراع الطبقات** ، ص ١٢ . بيرك ، **مصر** ، ص ١١٠ .

أوروبا على واقع المجتمع المصري؛ فمصر لم تعرف الإقطاع بمفهومه الأوروبي، بملامحه المتصلة بتقسيم المجتمع إلى وحدات منعزلة تفصل بينها عوائق اقتصادية واجتماعية، وغياب الانسجام بين عناصر هذا المجتمع أو الشعور بالترابط على أساس قومي، أو ضمن دولة موحدة.

فإن مصر لم تعرف هذا، كما أن الفلاح المصري لم يكن "قناً" ومصر لم تعرف "السيد الإقطاعي الأوروبي"؛ وإن عرفت كبار الملاك الذين يعيشون في المدن والبنادر بعيداً عن الريف، ويؤجرون أرضهم أو يشرفون عليها عن بعد(١).

وكانت هذه الطبقة غالباً ما تتكون من أصول تركية وشركسية، وهي لا تحبذ أي تغيير اجتماعي، قد يُلحق ضرراً بامتيازاتها ومكانتها.

وكان كبار الملاك هؤلاء يُحكِمون السيطرة على الريف والفلاحين، بل إنهم يحتكرون المراكز السياسية كالوزارة والبرلمان والأحزاب ويوجهونها لخدمة مصالحهم(٢).

وعندما نتحدث عن طبقة برجوازية في مصر، فلا يمكن أن نستحضر المفهوم بتجلياته الأوروبية، فإذا كانت البرجوازية الأوروبية جاءت من أصول

---

(١) رمضان ، صراع الطبقات ، ص ٢٩ – ٣٠ . سعد الدين إبراهيم ، **المشروع الاجتماعي لثورة يوليو** ، في مصر والعروبة وثورة يوليو، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط١، ١٩٨٢ ، ص ١٣٤. وسيُشار إليه فيما بعد، إبراهيم، المشروع الاجتماعي.

(٢) حول دور كبار الملاك في الحياة السياسية ، انظر ، عاصم الدسوقي ، **كبار ملاك الأراضي الزراعية ودورهم في المجتمع المصري** ، ص ٢١٩ – ٢٨٣، وانظر، Baer, Gibriel, **History of Landownership in Modern Egypt, 1800 – 1950**, Oxford University Press, London, 1962 .p.114. ، وحول مساهمة المصريين في هذه الطبقة ، انظر ، عبد العظيم رمضان ، **الصراع الاجتماعي والسياسي في مصر منذ قيام ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ ، إلى نهاية أزمة مارس ١٩٥٤** ، مكتبة مدبولي، القاهرة ، ١٩٧٥،ص ص ٣٨ – ٣٩. وسيُشار إليه فيما بعد ، رمضان ، الصراع الاجتماعي.

صناعية وتجارية؛ فإن ما يسمى البرجوازية المصرية انحدرت من أصول زراعية أي من بين صفوف كبار الملاك الزراعيين، ومن بين الموظفين[1].

وفي الأصل تكونت الطبقة البرجوازية في مصر من الأجانب الأوروبيين، ثم في فترة ما بين الحربين بدأت عناصر مصرية بالانضمام إليها بشكل تدريجي يواكب انخراط كبار الملاك المصريين في عالم الصناعة والتجارة؛ فقد كان يحدوهم الأمل بوراثة النشاط الاقتصادي الأجنبي في المال والصناعة والتجارة.

وقد ساهم بنك مصر في تعزيز هذه التطلعات، كما دفع بها إلى الأمام صدور قانون تعديل التعرفة الجمركية لعام ١٩٣٠م، وتوقيع معاهدة ١٩٣٦م، وإلغاء الامتيازات الأجنبية عام ١٩٣٧م.

وإلى جانب هذا عبّرت البرجوازية المصرية عن طموحاتها السياسية، فراحت تنخرط في العمل السياسي، واستطاعت أن تشارك بفاعلية في الوزارة والبرلمان والأحزاب[2] السياسية كحزب الأمة (١٩٠٧ – ١٩١٤م) وحزب الوفد وحزب الأحرار الدستوريين، وحزب الاتحاد وحزب الشعب[3].

وقد ضمت البرجوازية المصرية في صفوفها فعاليات الطبقة الوسطى المتألفة من أواسط الملاكين[4] والتجار والمهنيين كالمحامين والمهندسين

---

(١) رمضان ، **الصراع الاجتماعي** ، ص ١٥ – ١٨ ، ص ٢٨.
Issawi, Egypt in Revolution, p.16

(٢) متولي ، **الأصول التاريخية للرأسمالية المصرية** ، ص ٦٧ – ٦٨ . رمضان ، **الصراع الاجتماعي**،ص٢٣-٢٦

(٣) أنور عبد الملك ، **المجتمع المصري والجيش** ، ص ٨٦.

(٤) هناك اختلاف في حجم الملكية التي يتم تصنيف المرء على أساسها ضمن هذه الطبقة ، وقد تراوحت عند أنور عبد الملك بين ٥ إلى ٥٠ فدان، عبد الملك ، **المجتمع المصري والجيش** ، ص ٨٤ – ٨٦ . وبين ١٠ و ٢٠٠ فدان، ديب ، **السياسة الحزبية** ، ص ١٨ – ١٩. وهناك اتفاق على أنهم أعيان الريف المقيمين فيه، ويزرعون الأرض بأنفسهم بمساعدة عدد من الفلاحين، وكانوا يشكلون ما نسبته ٦,٣% من مجموع الملاك عام ١٩٣٠،

والأطباء[1]، وكبار الموظفين والمدرسين، وهي فئات كفؤة نشيطة تتطلع لدور أبرز وتأثير أكبر في المجتمع، كما تطمح إلى اللحاق بركب الطبقة العليا، وبما أنها تضم في صفوفها المثقفين والمتعلمين فمن المتوقع أن تقود ما سُمي عملية التحديث والتجديد في المجتمع المصري، بفعل إطلاعها على الثقافة الغربية، واعتقاداً منها بقدرتها على تحليل الواقع المصري، والوقوف على علله ومشكلاته.

وكانت الأغلبية الساحقة للشعب المصري تنضوي فيما يمكن تسميته الطبقة الدنيا، طبقة الفقراء من الفلاحين والعمال الزراعيين والعمال، والعاطلين عن العمل، وكل الذين يعيشون على هامش المجتمع، فقد كان المجتمع المصري يشبه الهرم الذي تتسع قاعدته وتضيق قمته التي يجلس عليها فئة محدودة منغلقة على نفسها تحتكر الثروة والسلطة، في حين أن القاعدة العريضة تعاني الحرمان من أدنى متطلبات العيش[2].

وخلال فترة الدراسة شكّل الفلاحون العمود الفقري لهذه الطبقة، أما المقصود بالفلاحين فهم تلك الفئة الاجتماعية التي تعيش في الريف، وتملك

=ويمتلكون ٢٩,٧% من الأراضي ، ومن بينهم يأتي عمداء الريف، والقاعدة الشعبية للأحزاب، عبد الملك ، المجتمع المصري والجيش ، ص ٨٤ – ٨٦.

(١) شهدت فترة ما بين الحربين العالميتين ، نمواً في عدد المهنيين ، بفضل توفر فرص أوسع لمواصلة التعليم العالي، وخاصة منذ عام ١٩٢٥، عندما تحولت الجامعة المصرية إلى جامعة رسمية ، وأدمجت فيها مختلف مدارس التعليم العالي القائمة آنذاك ، لقد بلغ عدد خريجي الجامعة المصرية والمعاهد العليا والخريجين في الخارج خلال الفترة (١٩٢٤ – ١٩٣٣) ١٢,٢٧٠ خريجاً أي بمعدل ١٢٧٧ خريجاً في السنة. ديب، **السياسة الحزبية** ، ص ٢١٤. عفاف لطفي السيد، **تجربة مصر الليبرالية** ص ٣٠٦. وحول دور المحامين في الحياة السياسية أماني محمد كمال الدين محمد، **دور نقابة المحامين في السياسة المصرية ١٩١٢ – ١٩٥٤** ، رسالة ماجستير بإشراف د. يونان لبيب رزق ، جامعة القاهرة ، قسم التاريخ ، ١٩٩١ (غير منشورة).

(٢) بيرك، **مصر** ، ص ٢١٦.

القليل من الأرض بما لا يزيد على خمسة[1] إلى عشرة أفدنة على اختلاف بين الباحثين، أو لا تملك شيئاً على الإطلاق في كثير من الأحيان؛ فتعتمد على استئجار مساحات محدودة.

وتقول الإحصاءات لعام ١٩٣٠م بأن ثمانية ملايين من الفلاحين المصريين لا يملكون شيئاً على الإطلاق، ويعيشون على الاستئجار، وهؤلاء يشكلون نصف عدد السكان الإجمالي[2].

كانت معاناة الفلاح المصري كبيرة، وشديدة التعقيد، فهو يقع فريسة الفقر والجهل والمرض، وما يتفرع عن هذه المشكلات من نتائج وآثار متشابكة تدمّر حياته، وتجعلها غاية في الصعوبة والشقاء.

وعاني الفلاح تاريخياً من السخرة والسوط[3]، والضرائب العالية، والإيجارات المرتفعة للأراضي، وتراكم الديون[4].

---

(١) صدر في أول آذار (مارس)، ١٩١٣ القانون رقم ٤ لعام ١٩١٣، والمسمى "قانون الخمسة أفدنة" الذي لا يجيز نزع ملكية الذين يملكون خمسة أفدنة أو أقل، والمنع يشمل المسكن وملحقاته والآلات الزراعية والدواب. الرافعي، في **أعقاب الثورة**، ج٢، ص ٣٤٤ — ٣٣٥. وبروكلمان وغيره ينسبون هذا الإنجاز إلى سلطة الاحتلال البريطاني ويسوقونه للتدليل على تعاطفها مع الفلاحين، بروكلمان ، **تاريخ الشعوب الإسلامية** ، ج٥، ص ٤٣.

(٢) أنور عبد الملك، **المجتمع المصري والجيش** ، ص ٨٤ ، ص ٨٦ — ٨٧. د. زكريا سليمان بيومي ، **قضايا الفلاح في البرلمان المصري ١٩٢٤ — ١٩٣٦** ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٨٧ ، ص ١٥ — ١٩ . وسيُشار إليه فيما بعد، بيومي ، قضايا الفلاح. رمضان ، **صراع الطبقات** ، ص ١٧٤ — ١٧٥.

(٣) صدر قرار رسمي يمنع السخرة والسوط في كانون ثاني ١٨٩٢، ويختلف الباحثون في تحديد الذي كان يقف خلف هذا القرار، فالإنجليز ومؤيدوهم ينسبونه إلى سلطة الاحتلال. بروكلمان ، تاريخ الشعوب الإسلامية ، ج٥ ، ص ٣٤. والباحثون المصريون والعرب ينسبونه إلى رئيس الوزراء آنذاك رياض باشا ، المنار، م ١٤ ، ج٧، ص ٥٥٦ (٢٩ تموز (يوليو) ١٩١١م) (إبطال رياض باشا للسخرة). المنار ، م ١٤ ، ج٨ (٢٤ أغسطس (آب) ١٩١١). أنور عبد الملك ، **نهضة مصر** ، ص ٥١ — ٥٣. وحول الظروف المزرية للفلاح المصري في ق ١٩ ، Blunt, **Op. Cit**, p.11, pp.128 –129.

(٤) بيرك، **مصر** ، ص ٢١٧ — ٢١٨.

كان إيجار الأرض[1] هو محور العلاقة بين كبار الملاك والفلاحين، وتدور أغلب الشكوى من عدم قدرة الفلاح على الوفاء بالقيمة الإيجارية لأسباب : تتعلق بارتفاعها أصلاً، وعدم تناسبها مع قيمة الإنتاج الحقيقي للأرض، وبسبب ما تتعرض له الأسعار من انخفاضات حادة، أو ما يصيب المزروعات من آفات وكوارث، ويتفرع عن هذه المشكلة سلسلة من المشاكل تحيط بعنق الفلاح حتى تكاد تخنقه[2].

وكانت الإيجارات المتأخرة تتحول إلى ديون متراكمة تجعل الفلاح يقع تحت رحمة كبار الملاك، وفي فترة الدراسة، تفاقمت معاناة الفلاحين من هذه القضية، بسبب الارتفاع الكبير للإيجارات خاصة في فترات صعود أسعار القطن، وكانت الحكومة المصرية تضطر للتدخل أحياناً بهدف تخفيض قيمة الإيجارات بنسب مختلفة، كما حدث عام ١٩٢١م مثلاً عندما تم تخفيض الإيجارات بنسبة ٤٠ — ٦٠% وبالرغم من ذلك بقيت مرتفعة[3].

وكما حدث عام ١٩٣١م في ذروة الأزمة الاقتصادية، إذ تدخلت الحكومة لتقرر تخفيض الإيجارات بنسبة ٢٠%، في حين كان الانخفاض في أسعار القطن عما كانت عليه عام ١٩٢٦م يعادل ما نسبته ٦٠% [4].

وخلال هذه الأزمة ازدادت القضايا المرفوعة على الفلاحين، والتي تهدد بنزع الملكية، وأصبح معروضاً أمام المحاكم ثلث الثروة العقارية تقريباً[5]، مما

---

(١) كانت قيمة إيجار الأراضي للفدان الواحد وبالجنيهات المصرية على النحو التالي: ١٩٢٨ (٨جنيهات) في شمال الدلتا و ١٠ — ١١ في جنوبها ، وفي عام ١٩٣٢ (٣ جنيهات) شمال الدلتا و (٥ جنيهات) في جنوبها، أما في عام ١٩٣٧ فقد كانت في شمال الدلتا (٥ جنيهات) وفي جنوبها (٧ —٨ جنيهات) ، بيرك ، مصر ، ص ٢١٩.

(٢) زكريا سليمان بيومي، **قضايا الفلاح في البرلمان المصري ١٩٢٤ — ١٩٣٦**، ص ٢٧ — ٢٨.

(٣) ديب ، **السياسة الحزبية** ، ص ٣٢ — ٣٣ .

(٤) م . ن ، ص ١٥٦ — ١٥٧ .

(٥) عفيف عبد الله ، **تاريخ مصر الاقتصادي** ، ص ١٤٧ — ١٥١ . رمضان ، **صراع الطبقات** ، ص ٣٦.

دفع الحكومة إلى التدخل لإنقاذ الموقف، فعمدت إلى شراء محصول القطن لعام ١٩٢٩م، كما لجأت إلى تأسيس بنك التسليف الزراعي عام ١٩٣١[١]، وأنشأت شركة الرهن العقاري عام ١٩٣٢م[٢].

وعاني الفلاحون من ضخامة العبء الضريـبي، الذي لا يتناسب مع دخله وقدراته، فقد كانت الضريبة المفروضة على الفدان ثابتة بغض النظر عن حجم الملكية، فمالك الفدان الواحد يدفع الضريبة نفسها التي تُدفع عن الفدان لدى صاحب الألف فدان مثلاً[٣].

وكان ما يملكه الفلاح من الأرض عرضة للتفتت المستمر إلى ملكيات صغيرة، عاجزة عن الوفاء بحاجات أصحابها، مما يدفعهم إلى بيعها إلى كبار ومتوسطي الملاك الجاهزون لاقتناص الفرص؛ لذلك تفاقمت مشكلة سوء توزيع الملكية إلى معدلات صارخة التباين[٤].

وقد عاني الريف المصري طويلاً من الإهمال، فقد تحمّل الفلاحون أعباءً كثيرةً بسبب تدهور حال البنية التحتية اللازمة للزراعة، كشبكات الري

---

(١) أنشئ في ٢٥ تموز ١٩٣١ ، وكان يقدم القروض ، ويبيع الأسمدة والبذار ، والمبيدات ، ويساعد الفلاح في علميات التسويق، الرافعي ، **في أعقاب الثورة** ، ج٢، ص ١٦٣ — ١٦٤ . عبد الله ، **تاريخ مصر الاقتصادي** ، ص ٥٠٨ — ٥٠٩.

(٢) أنشئت لحماية العقارات المصرية من المصادرة لصالح البنوك الأجنبية، فكانت الشركة تتولى شراء المعروض من عقارات المصريين للبيع ، وضمن آلية محددة يمكن للفلاح استعادة عقاراته فيما بعد. الرافعي ، **في أعقاب الثورة** ، ج٢، ص ٢٧١ ، عبد الله، **تاريخ مصر الاقتصادي** ، ص ٥١٠. ودارت نقاشات طويلة في مجلس النواب حول هذه المسائل، وقف فيها بعض النواب من كبار الملاك مثل (علي المترلاوي) ضد إجراءات الحكومة لمساعدة الفلاحين، واعتبرها بمثابة تشجيع لهم على التهرب من سداد الديون. وحمّل غير واحد من النواب الفلاحين المسؤولية عن سوء أحوالهم، مجلس النواب، الهيئة النيابية السابعة، **مجموعة مضابط دور الانعقاد العادي الثاني**، م ١، من مضبطة الجلسة الأولى إلى مضبطة الجلسة الثلاثين (١٩نوفمبر (تشرين ثاني)١٩٣٨ — ٢٧ فبراير (شباط) ١٩٣٩) القاهرة، المطبعة الأميرية، ١٩٤٠، ص ٣٠٦ — ٣١٣.

(٣) بيومي ، **قضايا الفلاح**، ص ٤٣ — ٤٤.

(٤) إبراهيم، **المشروع الاجتماعي لثورة يوليو** ، ص ١٣٥.

والصرف، والطرق والجسور، وإذا ما أقيم شيء منها فهو موجّه – بالدرجة الأولى – لخدمة مصالح كبار الملاك، وقد يكون في كثير من الحالات ملحقاً للضرر بالفلاحين وصغار المُلاك(١).

أما العمال الزراعيون الذين يعملون في أراضي كبار المُلاك، فهم يعملون بموجب عقد شفوي غير مدوّن، وهم يعملون إما بنظام الحصص كأن تكون لهم حصتهم كربع أو خُمس أو سُدس الإنتاج، أو يعملون بنظام الأجر اليومي المتدني جداً، وبعد خصم الديون المتراكمة يندر أن يبقى للعامل شيء(٢).

وإذا كانت معاناة الفلاح مريرة مع الفقر وتدني مستوى المعيشة(٣)؛ فإن معاناته من الجهل وانتشار الأمية لم تكن أقل مرارة؛ فبالرغم من النص الدستوري على إلزامية التعليم الأولي ومجانيته لكل المصريين، إلا أن التطبيق كان مختلفاً؛ فقد كان النقص واضحاً في عدد المدارس في الريف، كما كانت ظروف الفلاحين تحول دون إرسالهم أبنائهم إلى المدارس؛ لحاجتهم إلى تشغيلهم في الأرض لمواجهة أعباء الحياة(٤).

أما على صعيد الظروف الصحية للفلاحين، فلم تكن أحسن حالاً من بقية الأحوال في الريف، فقد عانى الفلاح الأمرين من انتشار الأمراض والأوبئة،

---

(١) بيومي، **قضايا الفلاح**، ص ٥٩ – ٧٣.

(٢) رمضان، **صراع الطبقات**، ص ١٧٩ – ١٨٠. وكانت الأجرة اليومية للعامل في الزراعة تتراوح بين قرشين وخمسة قروش يومياً، هذا مع ملاحظة أن العمل موسمي، وأيام البطالة طويلة، بيرك، **مصر**، ص ٢٢٢.

(٣) كان معدل دخل المواطن المصري السنوي عام ١٩١٣ يساوي ١٢,٤ جنيه مصري، وفي الفترة ١٩٢١ – ١٩٢٨ كان المعدل هو ١٢,٢ جنيه، أما في الفترة ١٩٣٠ – ١٩٣٣، فقد انخفض إلى ٨,٢ جنيه، ثم ارتفع ليصبح ٩,٦٦ جنيه خلال الفترة ١٩٣٥-١٩٣٩. Issawi, **Egypt in Revolution**, p.34.

(٤) بيومي، **قضايا الفلاح**، ص ٨٤. لقد كان لدى كبار الملاك والأغنياء الذين يسيطرون على الوزارة والبرلمان وجهة نظر سلبية تجاه إلزامية التعليم، ونظرة لا تحبذ نشر التعليم بين الفلاحين، مما يبعدهم عن العمل في الأرض ويحوّلهم من أصحاب الجلابيب الزرقاء إلى أصحاب الجلابيب المكوية. انظر نماذج من المناقشات البرلمانية حول هذه المسألة في، بيومي، **قضايا الفلاح**، ص ٧٨ – ٩١.

وعاش في صراع مرير مع الأوبئة المستوطنة كالبلهارسيا والملاريا والانكلستوما وغيرها(١).

وكانت الخدمات الصحية متردية إن لم تكن معدومة في كثير من الأحوال(٢)؛ فعدد المستشفيات قليل جداً بل ونادر في الأرياف، ولا يكفي لمعالجة هذه الكثافة السكانية الهائلة، ولمكافحة تلك الأمراض والأوبئة المستوطنة وسريعة الانتشار، وكان اهتمام الحكومة بالشؤون الصحية منصباً على المدن الكبرى وعواصم المديريات، في حين تعاني الأرياف من الإهمال الشديد(٣).

كانت النتيجة الطبيعية لظروف الريف المعقدة، وحياة الفلاح الصعبة فيه، أن يصبح الريف طارداً للسكان، وأن يغادر الفلاح الريف إلى المدينة بحثاً عن مقومات الحياة الأساسية، وفرص العمل، والتعليم لأبنائه، فكانت القرية تدفع بكفاءاتها نحو الهجرة، أي أن القوى الإيجابية كانت في حالة نزوح دائمة(٤)؛ فالمهاجرون هم الفلاحون والمعدمون الذين جُردوا من الأرض(٥)، وهم الشباب المتطلع إلى فرص أفضل للحياة.

---

(١) كانت نسبة المصابين بالبلهارسيا عام ١٩٢٦ تتراوح بين ٦٥ — ٩٠% من إجمالي عدد السكان في تسع مديريات منتشرة في أرجاء مصر. في حين كانت نسبة المصابين بمرض أنكلستوما في نفس المديريات تتراوح بين ٢٠ — ٧٥ % من سكانها. انظر الجدول التفصيلي في، بيومي، **قضايا الفلاح** ، ص ٩٨ . علوبه، **مبادئ في السياسة** ، ص ٢٣٢— ٢٣٤. عبد الواحد الوكيل، **الفلاح فريسة الفقر والجهل**، الهلال، م٤٢، جـ٦، أول إبريل ١٩٣٤، ص ٧٠٥ — ٧٠٧.

(٢) كانت نسبة الأطباء لمجموع السكان في عام ١٩٤٠ قد بلغت طبيب واحد لكل ٤٥٢٦ نسمة في المعدل العام، علوبه، **مبادئ في السياسة**، ص ٢٣٦.

(٣) **السياسة الأسبوعية** ، ع ٤٠، ١١ ديسمبر (كانون ثاني) ١٩٢٦، ص ٣١. بيومي، **قضايا الفلاح**، ص ١٠٠— ١٠١

(٤) عوض، **أوراق العمر**، ص ٤٥.

(٥) طه، **تطور الصناعة الآلية**، ص ١٤٢ — ١٤٣.

وكان المهاجرون يتجمعون على أطراف المدن الكبرى، في أحياء فقيرة بيوها من الصفيح والتنك، تفتقر لأبسط مقومات الحياة، وتشكل بؤراً اجتماعية قلقة تعاني مشكلات كثيرة، تخلق بيئة خصبة للانحرافات الاجتماعية على تنوعها، ولبذور التمرد الاجتماعي.

عرفت مصر خلال فترة ما بين الحربين العالميتين توسعاً في التصنيع والتجارة والخدمات، مما أثمر نمواً في الطبقة العاملة، وبروزاً للحركة النقابية العمالية[١]، التي تتبنى مطالب العمال، وتدافع عن مصالحهم، وترعى شؤوهم. وكانت النقابات كثيراً ما تلجأ إلى الاحتجاج والإضرابات للتعبير عن مواقفها، وللضغط على أصحاب الأعمال[٢].

لقد تنوعت هموم العمال وتعددت مطالبهم، وتفاقمت مشاكلهم خاصة في ظل أجواء الأزمات الاقتصادية المتتالية وبالذات في سنوات ١٩٢٩ – ١٩٣٢م، فقد ارتفعت معدلات البطالة خلال الأزمة، بسبب إقدام المصانع والشركات

(١) ظهرت أول نقابة عمالية في مصر عام ١٨٩٩، وهي نقابة عمال السجائر المختلطة (أي تضم أجانب ومصريين)، ثم نقابة عمال الترام المختلطة عام ١٩٠٨، ونقابة عمال الصنائع اليدوية للعمال المصريين عام ١٩٠٩، وبرعاية من الحزب الوطني، وفي العام نفسه صدر أول قانون للعمل في مصر، وبعد ثورة ١٩١٩ نشطت الحركة النقابية، وظهرت نقابات جديدة للمعلمين والصحافيين والأطباء والتجار وبعض الموظفين والمحامين. وفي فترة ما بين الحربين دخلت الحركة العمالية دائرة التنافس السياسي بين القصر والأحزاب كالوفد والأحرار الدستوريين والحزب الشيوعي، والإخوان المسلمون ومصر الفتاة، وتعددت الأطر النقابية والاتحادات العمالية، وتصارعت فيما بينها على اقتسام الكعكة العمالية، وفشلت في تحقيق مطالب العمال وحل مشكلاتهم، ولم تحصل هذه النقابات والاتحادات على الاعتراف الرسمي إلا بصدور قانون النقابات عام ١٩٤٢ شهدي عطية، **تطور الحركة الوطنية** ، ص ٨٤ – ٨٦. سليمان النخيلي، **الحركة العمالية في مصر وموقف الصحافة والسلطات المصرية منها من سنة ١٨٨٢ إلى سنة ١٩٥٢**، الاتحاد العام للعمال ، ج. ع. م. ، د.ن، د.ت، ص ١٧٢ – ١٧٣. وسيُشار إليه فيما بعد، النخيلي، الحركة العمالية. ديب، **السياسة الحزبية** ، ص ١٦١ – ١٦٤ ، ص ٢١٨ – ٢١٩. محمد فهيم أمين، **تاريخ الحركة النقابية وتشريعات العمل بالإقليم المصري**، عالم الكتب، القاهرة، ١٩٦١، ص ٢٥.

(٢) ديب ، **السياسة الحزبية** ، ص ٣٦. حول الإضرابات العمالية خلال فترة ١٩١٩ – ١٩٣٩ ، يمكن مراجعة؛ النخيلي ، **الحركة العمالية** ، ص ١١٠ – ١١٣، ص ١٤٨ – ١٦٩.

على الاستغناء عن أعداد من العمال، وإدخال الآلات على أوسع نطاق بسبب انخفاض التعرفة الجمركية عليها(١).

ولم تكن البطالة تداهم العمال دون غيرهم، بل شملت جميع الشرائح الاجتماعية، المتعلمة وغير المتعلمة، وفي الريف والمدينة.

والغريب أن تتركز البطالة في صفوف المتعلمين مع تزايد أعداد الخريجين، وفي بلد يعاني من اعتماده الشديد على الكفاءات والخبرات الأجنبية(٢).

ومن هنا ارتفعت الأصوات المطالبة بتشريعات تُلزم الشركات الأجنبية تشغيل نسب محددة من الموظفين المصريين، وإلزامها باستخدام اللغة العربية في معاملاتها؛ ليتسنى للشباب المصري المؤهل دخول سلك الوظائف فيها(٣).

إلى جانب معاناة العمال من مشكلة البطالة، فإنهم يعانون من انخفاض معدل الأجور، وطول ساعات العمال، والفصل التعسفي، وعدم توافر الشروط الصحية في أماكن العمل(٤)، إضافة إلى استغلال أصحاب الأعمال للنساء والأحداث من حيث تدني الأجور، وطول ساعات العمل(٥).

---

(١) ديب، **السياسة الحزبية** ، ص ١٦١ — ١٦٢ . الرافعي ، **في أعقاب الثورة** ، ج٢، ص ٣٤٣ — ٤٤٤.
Issawi Charles, **Egypt At Mid-Century**, Oxford University Press, 1954, p.67.

(٢) بيرك ، **مصر** ، ص ٢٨٠. رمضان ، **صراع الطبقات** ، ص ١٥٣ — ١٥٤.

(٣) لم يتيسر تحقيق هذه المطالب إلا بعد إلغاء الامتيازات الأجنبية عام ١٩٣٧، فتحقق المطلب الأول بصدور القانون رقم ١٦ لعام ١٩٤٧، رمضان ، **الصراع الاجتماعي** ، ص ٤٢. وانظر مطالبة رئيس الوزراء محمد محمود باشا للشركات الأجنبية توظيف الشباب المصري عام ١٩٣٨ لكنها لم تلزم، **الصباح** ، ع ٦١٥، ٨ يوليو ١٩٣٨، ص ٣.

(٤) النخيلي ، **الحركة العمالية** ، ص ١٤٠. رمضان ، **الصراع الاجتماعي** ، ص ٤٩ — ٥٠.

(٥) تقول الإحصائيات أن نصيب الأطفال والمراهقين من عمر ٦ — ١٤ سنة كان حوالي ٢٠,٣% ، ٢٢,٤% ، ١٧,٧% من إجمالي قوة العمل للأعوام ١٩٢٧ ، ١٩٣٧، ١٩٤٧، على التوالي، وهي الأعوام التي جرى فيها التعداد العام للسكان، وهي نسبة مرتفعة لها دلالاتها. طه ، **تطور الصناعة الآلية** ، ص ١٩٩. ولقد صدر القانون رقم ٤٨ لسنة ١٩٣٣ ، لينظم عملية تشغيل الأحداث، والقانون رقم ٨٠ لسنة ١٩٣٣ بشأن تشغيل النساء ، لكن التطبيق كان أمراً مختلفاً، النخيلي ، **الحركة العمالية** ، ص ١٩٩ — ٢٠٠. ثم صدر القانون رقم ١٤٧ لعام

حاول كبار المُلاك والرأسماليين دائماً وطوال فترة الدراسة منع صدور أية تشريعات عمالية، تتعارض مع مصالحهم(١).

وبالرغم من ذلك فقد ظهرت جهود تشريعية وسياسات عملية للتخفيف من مشاكل العمال، لكنها ظلت عاجزة عن تقديم الحلول الحقيقية المطلوبة(٢).

والحصيلة هي أن السمة العامة لهذه الفترة بروز الاختلالات الاجتماعية بوضوح شديد؛ فالأثرياء يزدادون ثراءً والفقراء يزدادون فقراً، وكانت غالبية الشعب تتكون من الفقراء والمعدمين.

إن المرأة جزء من المجتمع الذي تعيش فيه، تعاني ما يعانيه مجتمعها من هموم ومشكلات، والمرأة التي هي نصف المجتمع، تتوزع على كل الفئات الاجتماعية، وتعيش ظروف هذه الفئات.

وبالنسبة لحظها من التعليم فقد كان قليلاً في مجتمع تغلب عليه الأمية،

=١٩٣٥ الخاص بتحديد ساعات العمل في بعض الصناعات الخطرة. د. رؤوف عباس حامد، **الحركة العمالية المصرية في ضوء الوثائق البريطانية ١٩٢٤ – ١٩٣٧**، عالم الكتب، القاهرة، ١٩٧٥، ص ٣٠.

(١) ديب ، **السياسة الحزبية** ، ص ٢١٠.

(٢) من هذه الجهود، إنشاء مكتب العمل الحكومي عام ١٩٣٠، والمجلس الاستشاري الأعلى للعمل والعمال عام ١٩٣٣ للنظر في الشؤون العمالية والبحث عن حلول لمشاكل العمال بالطرق القانونية و الإدارية. وظهر مشروع المساكن الشعبية للعمال، وصدر القانون رقم ٤٨ لعام ١٩٣٣ المتعلق بتشغيل الأحداث، كما صدر القانون رقم ٨٠ لعام ١٩٣٣ بخصوص تشغيل النساء في الصناعة والتجارة ، وانضمت مصر عام ١٩٣٦ لمنظمة العمل الدولية ، وفي عام ١٩٣٧ ، صدر قانون جديد للمشردين عوضاً عن القانون الصادر عام ١٩٢٣، والذي كان يعتبر (كل من ليس له وسائط عيش) مشرداً ينبغي القبض عليه وسجنه ووضعه في قائمة المشبوهين، وكان هذا القانون يستخدم في مواجهة العمال الذي يشاركون في الإضرابات، وفي مواجهة الفلاحين المهاجرين إلى المدن، وبموجب القانون الجديد أصبح الاشتباه مقتصراً على الأشقياء الخطرين. النخيلي، **الحركة العمالية** ، ص ٢١٣، ص ٢١٩ – ٢٢٩، ص ٢٥١. الرافعي، **في أعقاب الثورة**، ج٢، ص ٣٤٣. الدولة المصرية، **الهيئة النيابية الخامسة (مجموعة محاضر الانعقاد العادي الثالث)**، م٣، (من محضر الجلسة السادسة والخمسين إلى محضر الجلسة الرابعة والسبعين، ١٧ مايو (أيار) ١٩٣٣ – ٢٧ يونيو (حزيران) ١٩٣٣)، المطبعة الأميرية بالقاهرة ١٩٣٣، ص ١٤٥٤ – ١٤٥٦.

فعلى الرغم من أن المادة التاسعة عشرة من دستور ١٩٢٣م قد نصّت على إلزامية التعليم الأولي ومجانيته للذكور والإناث على السواء، فإن الواقع كان خلاف ذلك؛ فقد كانت نسبة الأمية بين النساء المصريات عام ١٩٢٩م قد بلغت ٩٦% في حين كانت بين الذكور تبلغ ٧٦% [١].

ولكن هذه المرحلة من تاريخ مصر شهدت توسعاً في التعليم، فافتتحت أول مدرسة ثانوية للبنات عام ١٩٢٥م[٢]، ودخلت أول طالبة مصرية الجامعة الأمريكية في القاهرة عام ١٩٢٨م، وفي الجامعة المصرية تم استقبال أول دفعة من الطالبات في عام ١٩٢٩م[٣].

وفي الثلاثينيات بدأت الحكومة بإرسال الطالبات المصريات لتلقي التعليم الجامعي في الخارج، في مجالات الحضانة، والتدبير المنـــزلي، والفنون والرسم والنحت والموسيقى والأشغال اليدوية والفيزياء وغيرها.

وكان من الطبيعي أن تتطلع الخريجات إلى العمل في مجالات تتصل بتخصصاتهن.

ولم تكن المرأة المصرية أبداً بعيدة عن العمل إلى جانب زوجها أو أسرتها خاصة في الريف والبيئات الفقيرة.

أما سيدات الطبقات الأرستقراطية، ونساء الأغنياء، فقد كنّ في غير حاجة إلى العمل أو الخروج من البيت إلى الحياة العامة سوى قلة منهن، وهن يشغلن

---

(١) دونالد مالكولم ، دور جامعة القاهرة في بناء مصر الحديثة ، ترجمة إكرام يوسف، مركز محروسة للبحوث والتدريب والنشر، ط١، ١٩٩٧، ص ١٨٤ – ١٨٥، وسيشار إليه فيما بعد، مالكولم، دور جامعة القاهرة. وانظر ، السياسة الأسبوعية ، ع ٣٩ ، ٤ ديسمبر ١٩٢٦ ، ص ١٠ – ١١ .

(٢) Dr. Latifa, Mohammed Salem, **"The Changing Position of the Egyptian Woman 1919-1945"** Egyptian Historical Review, vol. 34, 1987, Cairo, p.9.

(٣) كانت نسبة الطالبات في الجامعة المصرية لعام ١٩٣٠ تعادل ٤% فقط، وفي عام ١٩٥٠ وصلت إلى ٧%، ولم تصل في العام ١٩٦٠ سوى ١٧%. مالكولم، دور جامعة القاهرة ، ص ١٨٧.

أنفسهن بالعمل النسائي والخيري التطوعي، لا سيما بعد ثورة ١٩١٩م وخروج مظاهرات النساء، فقد بدأت الحركة النسائية في الظهور المنظم، والمطالبة بحقوق المرأة في التعليم والعمل.

فتألفت لجنة مركزية للسيدات الوفديات، كان لها مشاركة فعالة في حركة مقاطعة البضائع البريطانية سنة ١٩٢٢م، وتزعمت صفية زغلول حرم سعد زغلول هذه الحركة، وانطلقت الحركة النسائية المصرية نحو آفاق جديدة من العمل والنشاط، فيما بعد بزعامة السيدة هدى شعراوي، ثم جاءت المشاركة في المؤتمرات النسائية العالمية(١).

وبدأت المرأة المتعلمة بالانخراط في سلك الوظيفة والعمل في مجالات تلائم طبيعتها، إضافة إلى النساء غير المتعلمات اللواتي يعملن في المصانع والورش، والمزارع، وجاء تأسيس وزارة الشؤون الاجتماعية عام ١٩٣٩م ليفتح فرص عمل أوسع أمام النساء المتعلمات(٢).

ومن مشكلات المرأة في هذه المرحلة، الزواج المبكر، والطلاق التعسفي، وتعدد الزوجات دون التزام الرجال بالعدل، والعنوسة، وعزوف الشباب عن الزواج، والزواج من الأجنبيات(٣).

ولمعالجة هذه المشكلات صدر في هذه المرحلة عدد من القوانين المنظّمة للأحوال الشخصية، كان أولها قانون الأحوال الشخصية رقـــــم ٢٥ لعام

---

(١) المقطم، ع ١٠٣٣٥، ٤ مارس ١٩٢٣، ص ٣. حول مشاركة الاتحاد النسائي المصري في المؤتمرات النسائية العالمية، انظر، د. آمال السبكي، الحركة النسائية في مصر ما بين الثورتين ١٩١٩ و ١٩٥٢، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٦، ص ١٢٤ – ١٣٣، وسيُشار إليه فيما بعد، السبكي، الحركة النسائية.

(٢) Latifa, **Op, cit,** p.15-16 . مالكولم ، دور جامعة القاهرة، ص ١٨٩. عفاف لطفي السيد، تجربة مصر الليبرالية ، ص ١٨٩.

(٣) **ibid**, p.17-19.

١٩٢٠م، الذي جاء متأثراً بأفكار الشيخ محمد عبده الواردة في تقريره حول المحاكم الشرعية عام ١٨٩٩م.

لكنه لم يجارِ الشيخ محمد عبده في أفكاره المستنيرة، فلم يعطِ المرأة المتضررة من الزوج الحق في الحصول على الطلاق عن طريق القضاء، أو منع تزويج الصغار(١).

وقد عُدّل بصدور القانون رقم ٥٦ لعام ١٩٢٣م من مادتين فقط بقصد تحديد سن الزواج للمرأة بستة عشر عاماً وللرجل بثمانية عشر عاماً.

وفي عام ١٩٢٧م وضعت مسودة لقانون جديد للأحوال الشخصية ينص على تحديد إمكانية تعدد الزوجات، والحد من حرية الرجل في الطلاق، واستند واضعوه إلى حق الفقيه المسلم في الاجتهاد دونما الالتزام برأي مذهب فقهي محدد. وهنا ظهر أيضاً تأثر بأفكار الإمام محمد عبده حول هذه القضية.

لكن هذه المواد لم تظهر في القانون رقم ٢٥ لعام ١٩٢٩م الذي بقي مطبقاً حتى صدور قانون الأحوال الشخصية الحالي في مصر رقم ٤٤ لعام ١٩٧٩م، وكان السبب في غياب هذه المواد اعتراض الملك وبعض علماء الأزهر(٢)، وعدم تقبل الرأي العام لهذه الأفكار.

---

(١) Anderson, **Op, cit,** p.224. وانظر نص القانون، فتيحة قرة، تشريعات الأحوال الشخصية للمسلمين وغير المسلمين، دار المطبوعات الجامعية، الاسكندرية، ١٩٨٣، ص ٤٥ – ٤٨.

(٢) Anderson, **Op, cit,** p.224. Latifa, **Op, cit,** p.20-21 ، وانظر نص القانون ٢٥ لعام ١٩٢٩، الفتح ، ع٤٠١، ٢١ مارس (آذار) ١٩٢٩، ص ٦ – ٧ . أنور العمروسي (جمع ومراجعه)، موسوعة النصوص الشرعية والملّية المعدلة، قوانين الأحوال الشخصية للمسلمين وغير المسلمين، عالم للكتب ، القاهرة ، ط١، د.ت ، ص ٤١ – ٤٥.

وانتشرت في هذه الفترة أفكار التحديث المقترن بالتغريب في العموم(١)، فكان أن انتشرت لدى النساء أفكار وقيم وعادات وتقاليد مستوحاة من واقع المرأة الغربية.

وبغض النظر عن مدى مواءمة ذلك لواقع المرأة المصرية، وتعالت الأصوات بين الرجال والنساء التي تدعو إلى التخلي عن الحجاب كزي شرعي وكفصل بين الجنسين، وأخذت العادات والأزياء الأوروبية بالانتشار بين بعض المصريات، لكن هذا الانفتاح غير المنضبط اقترن بالأمية، والجهل، وندرة التعليم، فكانت السلبيات والمخاطر الاجتماعية فوق التصور(٢).

وتنوعت الآفات والأمراض الاجتماعية المنتشرة في مصر خلال هذه المرحلة: كالمخدرات(٣)، والبغاء العلني والسري(٤)، وارتفاع معدلات الجريمة،

---

(١) لمزيد من المعلومات حول مفهوم التحديث، وعلاقته بالتبعية للغرب يمكن مراجعة : ميشيل مان (محرر)، **موسوعة العلوم الاجتماعية**، تعريب، عادل مختار الهواري، سعد عبد العزيز مصلوح، مكتبة الفلاح، القاهرة، د.ت، ص ٤٥٩ — ٤٦٠. وسيُشار إليه فيما بعد، مان، موسوعة العلوم الاجتماعية.

(٢) **Latifa, Op, cit, p.21-24** . الفتح ، ع٤٦٠، ٣٠ جمادى الأولى ١٣٥٤ هـ (١٩٣٥م) ، ص ٢١ — ٢٢.

(٣) أوردت **الأهرام** في عددها ١٩٦٠٩/١٧/٤/١٩٣٩ ، ص ١٠ ، إحصائية حول عدد قضايا المخدرات لعام ١٩٣٨ فكانت (٢٦٤٣) قضية ، ويقابلها (٢٤٦٦) قضية لعام ١٩٣٧. وانتشرت أنواع جديدة من المخدرات مثل الكوكائين ومشتقاته، إضافة إلى تدفق كميات كبيرة من الحشيش من سوريا ولبنان، وهما آنذاك تحت الاحتلال الفرنسي ، وقد ساهم الأجانب مستغلين نظام الامتيازات الأجنبية في تجارة المخدرات، وقد راحت الصحافة المصرية والرأي العام يناقشان المسألة ، ويلفتان النظر إلى أن المحاكم القنصلية (لا يتوقع منها إيقاع عقوبات رادعة على رعاياها، وراح البعض يطالب بنقل اختصاصاتها إلى المحاكم المختلطة، بل وإلغاء نظام الامتيازات نفسه)، انظر ، أحمد شفيق ، **حوليات مصر السياسية**، الحولية الرابعة ١٩٢٧، ص ٦٢ — ٧٢، ص ٧٣ — ٨٣)، الحكومة المصرية، **تقرير عن حالة الأمن العام في القطر المصري عن المدة من ١٩٣٠ — ١٩٣٧** ، المطبعة الأميرية، بولاق، القاهرة، ١٩٣٩. كان للأجانب في ظل الامتيازات الأجنبية دور هام في تفاقم هذا الخطر خاصة في عامي ١٩٢٨ — ١٩٢٩. جاك بيرك، **مصر** ، ص ٢٣-٢٤.

(٤) في القرن التاسع عشر، وأوائل القرن العشرين تدفقت على مصر أعداد كبيرة من النساء ومن أقطار مختلفة لاحتراف البغاء، وبدأت الظاهرة تأخذ طابعا رسميا بفرض الضريبة على المومسات، والحصول على الشهادة الصحية، والفحص الطبي الدوري، وساعد إلغاء تجارة العبيد عام ١٨٧٧ على انضمام نساء جدد إلى المومسات من أصول مختلفة، وساعد نظام الامتيازات الأجنبية على حماية "البغاء" ومحترفاته ومحترفيه. وفي العام ١٩١٥ أصدرت سلطات الاحتلال البريطاني مرسوما يقنن البغاء، في إطار اهتمامها برفاهية جنود الاحتلال خلال الحرب العالمية الأولى. على أن يمارس البغاء في بيوت مسجلة رسميا وبحصول المومسات على تراخيص بمزاولة المهنة من الشرطة تحمل صورهن. كما كان عليهن أن يخضعن لفحص طبي أسبوعي. ولما ألغيت الامتيازات الأجنبية عام

إضافة إلى انتشار التسول والتشرد والسحر والشعوذة[1].

رابعاً: الأوضاع الثقافية في مصر ١٩١٩ – ١٩٣٩م

تُعدّ هذه المرحلة من أخصب المراحل إنتاجاً للثقافة والأدب والفكر في تاريخ مصر، وبرز أثناءها عدد من أبرز المفكرين والأدباء العرب في العصر الحديث، كما عرفت ظهور عدد من التيارات الثقافية والفكرية التي ما زالت فاعلة في الحياة الثقافية العربية حتى الآن.

كما ازدهرت خلالها الترجمة عن اللغات الأجنبية، وشهدت تطوراً كبيراً في الصحافة، وفي المسرح والتمثيل، والفنون الجميلة المختلفة، وفي كافة ميادين الإبداع الثقافي.

=١٩٣٧ بقي البغاء الرسمي معمول به. واتبع الإشراف عليه منذ إنشاء وزارة الشوون الاحتماعية عام ١٩٣٩ بهذه الوزارة. وفي عام ١٩٤٩ صدر قرار عسكري بإغلاق بيوت البغاء الرسمي. وفي عام ١٩٥٣ تم تحريمه بنص قانوني، وبشكل نهائي. د. مارغو بدران، **رائدات الحركة النسوية المصرية والإسلام والوطن**، ترجمة: د. علي بدران، المجلس الأعلى للثقافة. المشروع القومي للترجمة، ٢٠٠٠م، ص ٣٠٠-٣٠٣، ص ٣١٨-٣٢٠. ولمزيد من المعلومات حول مشكلة البغاء الرسمي، **الفتح** ، ع١٩٦، ٢٤ إبريل (نيسان)، ١٩٣٠، ص ١٢ – ١٣. الصباح، ع ٦٠٩، ٢٧ مايو (حزيران) ١٩٣٨، ص ٤١. وحول مظاهرة البغايا في الأزبكية احتجاجاً على قرار محافظ العاصمة وقف منح الرخص الرسمية للبغاء الرسمي، **الصباح**، ع ٦١٣، ٢٤ يونيه (حزيران)، ١٩٣٨، ص ٨. توضيح المحافظ حول أن المنع موقت فلا داعي للقلق، ص ٨، اقتراح رئيس مكتب الآداب العامة بإصدار تشريع يلزم الشباب والشابات بالزواج في سن معين قبل إقرار قانون يسمح بالبغاء الرسمي، ص ٩، أما الطبيب المكلف بالكشف على البغايا فيرى أن الإلغاء سيؤدي إلى البغاء السري وبالتالي انعدام الكشف الطبي اليومي وانتشار الأمراض السرية، ويقول بأنه في القاهرة وحدها حوالي ألف من البغايا ولا يقع الكشف اليومي سوى على ١٥٠ منهن فقط، ص ٩، والمسألة ظلت موضع جدل في الصحافة والبرلمان والوزارة. مجلس النواب، الهيئة النيابية السابعة، **مجموعة مضابط دور الانعقاد العادي الثاني**، م١، (من مضبطة الجلسة الأولى إلى مضبطة الجلسة الثلاثين)، (١٩ نوفمبر (تشرين ثاني) ١٩٣٨ – ٢٧ فبراير (شباط) ١٩٣٩) المطبعة الأميرية ببولاق، القاهرة ١٩٤٠، ص ١٣٣٣. وفي عام ١٩٣٢ قررت الحكومة المصرية تشكيل لجنة لدراسة هذه المشكلة، واستطلاع رأي الهيئات المختلفة، في أفضل الحلول لها. الفتح، ع٢٩٨، ١٩ صفر ١٣٥١هـ (١٩٣٢م)، ص٥. وقامت بإعداد تقرير خلاصته المنع التدريجي لهذه الآفة، واتخاذ جملة إجراءات تخفف من مخاطرها. الحكومة المصرية، **تقرير لجنة إلغاء البغاء المرخص به بالقطر المصري**، المطبعة الأميرية، بولاق، ١٩٣٩.

(١) علوية، مبادئ في السياسة، ص١٦٨.

وفي ميدان التعليم فقد نص دستور ١٩٢٣م في مادته التاسعة عشرة على إلزامية التعليم الأوليّ ومجانيته للبنين والبنات، ولكن التطبيق كان متعثراً ومحدوداً، وبالرغم من ذلك فإن مصر شهدت توسعاً في التعليم خلال هذه المرحلة[١]، مع أن نسبة الأمية بقيت مرتفعة جداً[٢].

ولم يتح لأبناء الفقراء الحصول على التعليم المتوسط والثانوي خلال هذه المرحلة بسهولة، في حين كان متاحاً لأبناء الملاك والتجار، أما أبناء الأجانب والأقليات والأعيان والأرستقراطيين فقد أتيح لهم الالتحاق بالمدارس الأجنبية التي بلغ عددها ٣٦٩ مدرسة عام ١٩٣٣م[٣].

وفي مجال التعليم يظهر الجامع الأزهر بوصفه أكبر مؤسسات التعليم في مصر وأقدمها، يُعدّ رمزاً للتعليم الإسلامي؛ بتركيزه على تدريس العلوم الإسلامية وعلوم اللغة العربية، وتخريجه أعداداً من المختصين في الشؤون الإسلامية، كالوعظ والإرشاد والإمامة والقضاء الشرعي والتدريس الشرعي وتدريس اللغة العربية[٤].

---

(١) هيكل ، **مذكرات** ، ج١، ص ١١٥. وانظر وجهة نظر بريطانية معارضة لمجانية التعليم في مصر في تقرير حول التعليم في مصر من إعداد المشرف ـــ أو ـــ مان ، مفتش المدارس لكليات المعلمين بإدارة المعارف بإنجلترا، أعد في نيسان (إبريل) ١٩٢٩، **الطليعة**، ع ١٢ ، ديسمبر (كانون أول)، ١٩٦٥، ص ١٤٢. ولم يصبح التعليم الابتدائي مجانياً في مصر إلا في عام ١٩٤٤ ، أما الثانوي فقد تقررت مجانيته عام ١٩٥٠، رمضان، **صراع الطبقات في مصر** ، ص ١٤٣ – ١٤٤. علوبة ، **مبادئ في السياسة** ، ص ١٧٨.

كان عدد الطلبة في المدارس المصرية عام ١٩٢٣ قد بلغ ٣٢٤,٠٠٠، لكنه ارتفع في عام ١٩٣٣ إلى ٩٤٢,٠٠٠ أي أن الرقم تضاعف ثلاث مرات في عقد من الزمن، ووصل في عام ١٩٣٩ / ١٩٤٠ إلى ١,٥٦٣,٠٠٠ ، الشافعي، **تطور الحركة الوطنية المصرية** ، ص ٦٠.

(٢) كانت نسبة الأمية في مصر عام ١٩٠٧ حوالي ٩٣%، وفي العام ١٩٢٥ بلغت ٨٧ %، وفي عام ١٩٣٠ كانت ٨٦%، وفي عام ١٩٣٥ وصلت ٨٥%، وفي عام ١٩٤٠ انخفضت إلى ٨٣%. **الطليعة**، ع ١١، نوفمبر ١٩٦٥ ، ص ١٤٨.

(٣) رمضان ، **صراع الطبقات في مصر** ، ص ١٤٤ ، علوبه ، **مبادئ في السياسة** ، ص ١٧٨.

(٤) مالكولم ، **دور جامعة القاهرة** ، ص ١٨٨.

وأما "الجامعة المصرية" التي تحولت إلى جامعة رسمية عام ١٩٢٥م، بعد أن كانت خاصة منذ تأسيسها عام ١٩٠٨م[1]، فأدت دوراً بالغ الأهمية في التغير الاجتماعي المتسارع الذي شهدته هذه الفترة من تاريخ مصر الحديث، إذ غدت بؤرة للانفتاح على الغرب وثقافته وعلومه، وقد استقدمت عدداً من كبار المستشرقين لإلقاء المحاضرات على طلبتها[2].

وكان التعليم الجامعي سبباً في تطوير التعليم الثانوي لربطه بالجامعة باعتبار أن مخرجات التعليم الثانوي هي مدخلات الجامعة لاحقاً[3].

واستقبلت الجامعة المصرية أول دفعة من الطالبات عام ١٩٢٩م، وهذه الخطوة رسّخت حق المرأة في التعليم الجامعي، كما أشاعت مفهوم التعليم المختلط.

وكان لهذه الخطوة أنصارها ومؤيدوها كما كان لها معارضوها ومنتقدوها، لكنها — على كل حال — اعتبرت خطوة هامة في استيحاء النموذج الغربي في عملية التحديث والتغير الاجتماعي[4].

وانفتحت الجامعة على المجتمع وتواصلت معه، من خلال المحاضرات المسائية والعامة والمطبوعات التي تصدرها، كما ساهمت الجامعة مع محيطها في نضال

---

(١) بقيت تحمل الاسم نفسه، ثم تحولت عنه إلى "جامعة فؤاد الأول" عام ١٩٤٠، وبعد ثورة يوليو (تموز) ١٩٥٢ أصبحت تسمى جامعة القاهرة، مالكولم، دور جامعة القاهرة ، ص ١٣٥- ١٤٥. الرافعي، في أعقاب الثورة ، ج٢، ص ٢١-٢٢. حول نشأتها وتطورها، عبد المنعم إبراهيم الدسوقي الجميعي، الجامعة المصرية "القديمة" نشأتها ودورها في المجتمع ١٩٠٨-١٩٢٥، دار الكتاب الجامعي، القاهرة ، ط١، ١٩٨٠، ص ٣٥-٦١. وسيشار إليه فيما بعد، الجميعي، الجامعة المصرية.

(٢) الجميعي ، الجامعة المصرية، ص ٦٢-٦٤.

(٣) د. رؤوف عباس، تاريخ جامعة القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٤، ص ٩٩-١٠٢.

(٤) الجميعي، الجامعة المصرية ، ص ٦٤.

الشعب المصري لنيل حريته واستقلاله، فكان طلبتها رديفاً لطلبة الأزهر في ثورة ١٩١٩م.

ولعل من أبرز الفعاليات السياسية التي قادها طلبة الجامعة أحداث عام ١٩٣٥م التي سُميت "ثورة الطلاب"، التي جاءت في فترة حرجة من تاريخ مصر المعاصر[١].

وانطلقت من الجامعة فكرة "القرش الخيري" لدعم الصناعة الوطنية، والتي أثمرت إنشاء مصنع الطرابيش ١٩٣٣م، وانتهت هذه المجموعة من طلبة الجامعة بزعامة أحمد حسين إلى تأسيس "جمعية مصر الفتاة".

وتفاعل طلبتها مع قضايا الفلاحين والريف؛ فأسسوا "جمعية الطلبة لنشر الثقافة" عام ١٩٣٣م، وتهدف إلى توجيه جهود الشباب إلى نشر الثقافة بين جميع طبقات الأمة، واستغلال العطلة الصيفية لمحاربة الأمية في الريف، وتحوّل المشروع إلى "جمعية نهضة القرى".

ثم جرى التفكير في تأسيس حزب الفلاح عام ١٩٣٨م امتداداً للفكرة[٢]، وأنشأت الجامعة المصرية فرعين لكليتي الحقوق والآداب في مدينة الاسكندرية عام ١٩٣٨م، شكّلت نواة لجامعة رسمية جديدة أعلن عن تأسيسها عام ١٩٤٢ م، هي جامعة فاروق الأول بالاسكندرية[٣].

وأنشأت الإرساليات التبشيرية الأمريكية جامعة سُميت "الجامعة الأمريكية" عام ١٩٢٠م في القاهرة، ساهمت في حركة التبشير والتغريب بشكل واضح[٤].

---

(١) الجميعي، الجامعة المصرية ، ص ٦٥-٦٦.

(٢) رؤوف عباس حامد، تاريخ جامعة القاهرة ، ص ١١٧-١٣٥.

(٣) م.ن ، ص ١٠٤. هيكل، مذكرات، ج٢، ص ١١٩-١٢٠. الرافعي، في أعقاب الثورة، ج٣، ص ٦٧.

(٤) مالكولم، دور جامعة القاهرة ، ص ١٣٥-١٣٦. عبد الحميد السائح، الجامعة الأمريكية تكشف قناعها، الفتح، ع ١٨٩، ٦ مارس (آذار) ١٩٣٠، ص ٥-٧.

وكان من أبرز مؤسسات التعليم العالي في مصر كلية "دار العلوم" التي أنشأها علي مبارك عام ١٨٧١م لتعليم اللغة العربية، وقد حملت رسالة المزج بين الأصالة والمعاصرة، وكان من أبرز خريجيها الشيخ حسن البنا(١).

ومما لا شك فيه أن هذه المؤسسات قد ساهمت في تقدم المجتمع وتطوره، كما أنها ساهمت في تنشيط عملية الحراك الاجتماعي الصاعد بالأفراد الأكفاء إلى مكانة اجتماعية أفضل(٢).

أما الصحافة فقد نشطت خلال هذه الفترة بشكل ملفت للنظر، فقد صدر عدد كبير من الصحف والمجلات السياسية والاجتماعية والأدبية، كان من أبرزها صحف مثل : الأهالي (١٩٢١م) والبلاغ (١٩٢٢م) وكوكب الشرق (١٩٢٤م) واليوم (١٩٣٠م) والجهاد (١٩٣١م) ومجلة روز اليوسف (١٩٢٥م) وهي جميعاً ذات توجهات وفدية(٣)، وجريدة السياسة (١٩٢٢م) ورصيفتها السياسة الأسبوعية (١٩٢٦م) وهما تعبران عن توجهات حزب الأحرار الدستوريين، وقد اتسمتا بصبغة ليبرالية واضحة(٤).

أما الحزب الوطني فقد عبرت عدة صحف عن توجهاته مثل الأخبار (١٩٢٨م)، الدفاع الوطني (١٩٢٦م)، العلم (١٩٢٦م)(٥).

---

(١) مالكولم، دور جامعة القاهرة ، ص ٢٥٧. رمضان ، صراع الطبقات، ص ١٤٤. البنا، مذكرات، ص ٣٩، ص ٥٧ – ٥٨.

(٢) مالكولم، دور جامعة القاهرة ، ص ١٩٨-١٩٩. يرى د. طه حسين بأن أبرز آثار الجامعة في الحياة الفكرية في مصر، هو "فرض حرية الرأي على المثقفين المصريين. فقد أدخلت مناهج البحث الحر عن حقائق العلم والأدب لأول مرة في التاريخ المصري الحديث،.. وليس من شك أن الرأي العام المصري قد اقتنع الآن بأن الرأي العلمي والأدبي يجب أن يستمتع بحظ عظيم جداً من الحرية"، د. طه حسين، "التعليم الجامعي"، المقتطف (القاهرة)، م٨٨، حـ٥، ١ مايو ١٩٣٦، ١٠ صفر ١٣٥٥هـ، ص ٥٩٤ – ٥٩٥.

(٣) د. عواطف عبد الرحمن وآخرون، الموسوعة الصحفية العربية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس ، ١٩٩١، ص ٧٣-٧٧. وسيشار إليه فيما بعد، عواطف عبد الرحمن، الموسوعة الصحفية.

(٤) م. ن ، ٧٧-٧٩.

(٥) م. ن ، ص ٧٩-٨٠.

في حين تولى حزب الاتحاد إصدار جريدة الاتحاد (١٩٢٥م)، وأصدر حزب الشعب جريدة الشعب (١٩٣٠م)[1].

أما صحافة مصر الفتاة فقد تمثلت في الصرخة (١٩٣٣م)، وادي النيل (١٩٣٥م)، مصر الفتاة (١٩٣٨ – ١٩٤١م)[2].

وأصدرت جماعة الإخوان المسلمين مجلة أسبوعية هي جريدة الإخوان المسلمين (١٩٣٣ – ١٩٣٧م)، وأصدرت أول مجلة سياسية تعبر عن توجهاها، أُسميت النذير (١٩٣٨ – ١٩٤٠م).

أما الصحافة اليسارية فقد تمثلت في جريدة الحساب (١٩٢٥م)، روح العصر (١٩٣٠م)، شبرا (١٩٣٧م)[3].

واستمر في الصدور عدد من الصحف المصرية العريقة كالأهرام (١٨٧٥م) والمقطم (١٨٨٩م)، وعدد من المجلات الشهيرة التي أسهمت في صياغة الثقافة المصرية كالمقتطف (١٨٨٥م)، والهلال (١٨٩٢م) والمنار (١٨٩٨م).

وصدرت مجلة الفتح (١٩٢٧م)، والزهراء (١٣٤٣هـ / ١٩٢٤م) والرسالة (١٩٣٣ – ١٩٥٣م)، والمجلة الجديدة (١٩٢٩م) أصدرها سلامة موسى، في حين أصدر أحمد أمين مجلة "الثقافة" عام ١٩٣٩م.

وقد ازدهرت الفنون الأدبية المختلفة[4]، وبرز عدد من كبار الأدباء والكتاب في هذه الفترة، ففي مجال القصة القصيرة، برز عد من كتابها مثل

---

(١) عواطف عبد الرحمن، الموسوعة الصحفية، ص ٧٩.

(٢) م. ن، ص ٨٩.

(٣) د. رفعت السعيد، تاريخ الحركة الشيوعية المصرية، الصحافة العلنية، شركة الأمل للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط٤، د.ت، م٢، ص ١٨–٨٤. عواطف عبد الرحمن، الموسوعة الصحفية، ص ٩١.

(٤) ولتكوين صورة واضحة عن طبيعة التحولات التي أصابت الأدب في مصر خلال هذه المرحلة يمكن مراجعة، محمد حسين هيكل، ثورة الأدب، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط٣، ١٩٦٥، ص ٥ – ١٥.

محمود تيمور ومحمود طاهر لاشين، ومصطفى المنفلوطي، وعبد القادر المازني، وتوفيق الحكيم، ونجيب محفوظ.

وقد كتب هؤلاء القصة التي تعالج هموم المجتمع المصري، وتعبّر عن الواقع المصري بكل تجلياته، كما أسهموا في نشر الثقافة الغربية من خلال أعمالهم القصصية[١].

وفي هذه الفترة لمعت أسماء أبرز الروائيين في مصر، وبدأ التأسيس للرواية العربية في فترة مبكرة قليلاً في مصر عندما أصدر جورجي زيدان رواياته التاريخية، وتبعه د. محمد حسين هيكل عندما أصدر روايته الاجتماعية "زينب" (١٩١٠م) وهي تصوّر واقع الريف المصري[٢].

وأصدر عيسى عبيد روايتـــه "ثريا" (١٩٢٢م)، ومحمود طاهر لاشين روايته "حواء بلا آدم" (١٩٢٤م)، وعدد آخر من الروايات.

كما أصدر المازني روايته "إبراهيم الكاتب" (١٩٣١م)، والعقاد رواية "سارة" (١٩٣٨م)، وطه حسين عدة روايات منها "الأيام" (١٩٢٩م)، و "أديب" (١٩٣٤م).

وأما توفيق الحكيم فقد أصدر عدداً من الروايات الهامة مثل : "عودة الروح" (١٩٣٣م)، و "يوميات نائب في الأرياف" (١٩٣٧م)، و "عصفور من

---

(١) عيد الحميد إبراهيم، **القصة القصيرة وصورة المجتمع الحديث من أوائل القرن العشرين إلى قيام الحرب العالمية الثانية**، دار المعارف، القاهرة، ط١، ١٩٧٣، ص ٣٠، ص ٣٤، ص ٤٧-٤٩. عبد الرحمن ياغي، **في الجهود الروائية (من سليم بستاني إلى نجيب محفوظ)** ، دار الفارابي، بيروت، ط١، ١٩٩٩ ص ٦٣. عبد الله عوض الخباص، **سيد قطب الأديب الناقد**، مكتبة المنار، الزرقاء، ط١، ١٩٨٣، ص٥٤-٥٧.

(٢) حول رواية زينب ،ياغي، **في الجهود الروائية** ، ص ١٥٥-١٩٦. فتحي سلامة، **تطور الفكر الاجتماعي في الرواية العربية**، دار الفكر العربي، ط١، ١٩٨٠، ص ٦٥-٧١.

الشرق" (١٩٣٨م)، وهي روايات اجتماعية من طراز رفيع تحلل الشخصية المصرية، وتصور شخصية الفلاح المصري[١].

وكتب نجيب محفوظ "القاهرة الجديدة" (١٩٣٣م)، وخارج نطاق الفترة التي ندرسها أصدر نجيب محفوظ ثلاثيته الشهيرة، وهي "بين القصرين، وقصر الشوق، والسكرية" وهي تصور الواقع المصري خلال الفترة (١٩١٧ — ١٩٤٤م)، وتلقي ضوءاً على مضامين المرحلة وتفاعلاتها، وأبرز القضايا الاجتماعية آنذاك[٢].

وفي ميدان الشعر عرفت مصر أبرز شعرائها، كما عرفت أروع ما أنتجه الشعر العربي الحديث، غزارة وعمقاً وتعبيراً عن طموحات الأمة وتطلعاتها، فقد ظهرت أسماء بارزة كأمير الشعراء أحمد شوقي، وحافظ إبراهيم، والمازني، والعقاد، وأحمد زكي أبو شادي[٣].

وفي مجال الشعر الشعبي ظهر سيد درويش وبديع خيري، وبيرم التونسي، وتناولت أشعارهم هموم المجتمع والإنسان المصري وعبرت عن الواقع، وألهبت الحماسة الشعبية لمقاومة الاستعمار والظلم[٤].

---

(١) ياغي، في الجهود الروائية ، ص ٦١-٨٤. الخباص ، سيد قطب، ص ٥٧-٥٩. لوسي يعقوب، عصفور الشرق توفيق الحكيم "في حوار حول أفكاره وآثاره" الدار المصرية اللبنانية ، القاهرة ، ط١، ١٩٩٤. ص ١٤٤ -١٤٥. حليم بركات، مشكلة الرواية ورؤية الواقع الاجتماعي، قضايا عربية، السنة ٨،ع٢، شباط ١٩٨١، ص ١١٨ -١١٩.

(٢) فتحي سلامة، تطور الفكر الاجتماعي في الرواية العربية. ص ١٥٨. ياغي، في الجهود الروائية، ص ٧٨-٨٠. نجيب محفوظ، المؤلفات الكاملة، مكتبة لبنان، بيروت، ط١، ١٩٩١، م٢، (الثلاثية).

(٣) شوقي ضيف، الأدب العربي المعاصر في مصر ، دار المعارف، القاهرة ، ط ٨، د.ت، ص ٥٨-٧٢.

(٤) الشافعي، تطور الحركة الوطنية المصرية، ص ٥٨.

وتطوّر المسرح المصري بشكل ملفت للنظر، فقد ظهر المسرح الغنائي على يد سلامة حجازي، وسيد درويش، وانتشرت المسرحية الهزلية (الكوميديا)، وظهرت الفرق المسرحية، ومعاهد للتمثيل.

وأبدع توفيق الحكيم في مجال المسرح، فأصدر عدداً من الأعمال المسرحية ذات الطابع الاجتماعي أو السياسي مثل "المرأة الجديدة" (١٩٢٣م)، و "أهل الكهف" (١٩٣٣م)، و "شهرزاد" (١٩٣٤م)، وغيرها. وكتب شوقي عدداً من المسرحيات الشعرية الشهيرة "علي بك الكبير" (١٩٣٢م)، و "مصرع كليوبترا" (١٩٢٧م) وغيرها[١].

وغلب طابع الدراما الاجتماعية على المسرح المصري، وقدمت مسرحيات مترجمة أو معرّبة تطرح الفكر الليبرالي الغربي[٢]، هذا مع حرص الرقابة على منع عرض المسرحيات التي تنقد الآفات الاجتماعية، وتحلل الواقع الاجتماعي المصري المتأزم[٣].

وعلى كل الأحوال، فإن المسرح — كما هو متوقع — قد ارتبط ارتباطاً وثيقاً بالقضايا الاجتماعية، وأبدى تفاعلاً ملحوظاً مع عوامل التغير الاجتماعي

---

(١) الخباص، سيد قطب، ص ٦٠-٦٤.

(٢) سيد علي إسماعيل، الرقابة والمسرح المرفوض ١٩٢٣-١٩٨٨، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٧، ص ٦١-٦٢.

(٣) وحول المسرحيات التي تم منعها خلال فترة الدراسة انظر: م .ن ، ص ٦٣-١٣٩.

في مصر المعاصرة عامة، ولا شك في أنه أسهم في إحداث عملية انفتاح أكبر على الأفكار الغربية[1].

(١) كمال الدين حسين، المسرح والتغيير الاجتماعي في مصر، مع دراسة تحليلية نقدية لمسرح نعمان عاشور ومسرح نجيب سرور، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط١، ١٩٩٢، ص ١٥-١٦.

الفصل الثاني

التيار الليبرالي والقضايا الاجتماعية

أولاً: بنية التيار الليبرالي في مصر

١- مفهوم الليبرالية.

٢- منافذ الفكر الليبرالي إلى مصر.

أ- الحملة الفرنسية على مصر ١٧٩٨ - ١٨٠١م.

ب- الخبراء الأجانب في مصر والبعثات العلمية إلى أوروبا.

جـ- حركة الترجمة.

د- الطباعة والصحافة.

٣- أبرز مفكري التيار الليبرالي في مصر.

٤- الأحزاب الليبرالية المصرية.

ثانياً: البحث في أسباب التخلف وأسس التقدم

١- الدعوة إلى الحرية.

٢- الدعوة إلى العلمانية.

٣- الدعوة إلى التغريب.

ثالثاً: قضية المرأة

١- الدعوة إلى السفور ومقاومة الحجاب.

٢- الدعوة إلى التعليم والعمل والحقوق السياسية.

٣- الدعوة إلى مدنية الأحوال الشخصية.

رابعاً: العدالة الاجتماعية.

خامساً: الأخلاق والآفات الاجتماعية.

أولاً : بنية التيار الليبرالي في مصر

١- مفهوم الليبرالية :

مصطلح الليبرالية (Liberalism) مشتق من الكلمة اللاتينية (Liber) بمعنى حرّ، وهي مذهب ينادي بالحرية الكاملة، وفي ميادين الحياة المختلفة. والليبرالية كغيرها من المذاهب السياسية والاجتماعية تعدّ نمطاً فكرياً عاماً، ومنظومة متشابكة من المعتقدات والقيم، تشكلت عبر قرون عدة، منذ القرن السابع عشر(١).

وقد ساهم عدد كبير من المفكرين في صياغة الفلسفة الليبرالية. كان من أبرزهم، جون لوك (John Locke) (١٦٣٢ – ١٧٠٤م)، وآدم سميث (Adam Smith)(١٧٢٣ – ١٧٩٠م) وجيرمي بنثام (Germy Bentham) (١٧٤٨- ١٨٣٢م)، وجون ستيوارت مل (John Stuart Mill) (١٨٠٦ – ١٨٧٣م)، وجان فرانسوا فولتير (Jean Francois Voltaire) (١٦٩٤ – ١٧٧٨م)، وجان جاك روسو (Jean Jacques Rousseau) (١٧١٢ – ١٧٧٨م) وأليكسيس دي توكفيل (Alexis de Tocqueville) (١٨٠٥ – ١٨٥٩م) وغيرهم.

أما مصادر الفكر الليبرالي فتتمثل في الفكر الاقتصادي الحر، وفكرته الأساسية هي الحرية الاقتصادية، بمعنى عدم تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي،

---

(١) The New Encyclopedia Britannica, By Encyclopedia Britannica, Inc.,1995. Vol., 7. p. 329.

محمد ربيع، الفكر السياسي الغربي، فلسفاته ومناهجه من أفلاطون إلى ماركس، جامعة الكويت، ١٩٩٤، ص ٣٩٩ –٤٠٠، وسيشار إليه فيما بعد، ربيع، الفكر السياسي.

رجاء بهلول، المرأة وأسس الديمقراطية في الفكر النسوي الليبرالي، مواطن — المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، رام الله، ط١، ١٩٩٨، ص ٢٣-٢٤. وسيشار إليه فيما بعد، بهلول، المرأة وأسس الديمقراطية.

أو أن يكون تدخلاً محدوداً وعلى أضيق نطاق، فواجبات الدولة محدودة، يجب أن لا تتجاوزها[1].

والطبيعة تحترم الحرية، فمن الطبيعي أن يتمتع الإنسان بحريته الكاملة في النشاط الاقتصادي، وفقاً لما سُمي "المذهب الطبيعي"؛ فسعادة البشر وفق هذا المذهب تتحقق من خلال سعي كل فرد لتحقيق مصلحته الذاتية. وتم التعبير عن هذا المضمون بشعار "دعه يعمل، دعه يمر" (Laissez Passer, Laissez Faire) وقد نظّر آدم سميث بوضوح لهذه الفكرة في كتابه "ثروة الأمم" الصادر (١٧٧٦م).

كما تصـــدّى دافيد ريكاردو (David Ricardo) لشرحها في كتابه "الاقتصاد السياسي" الصادر (١٨١٧م) [2].

والمصدر الثاني للفكر الليبرالي يعود في جذوره إلى أفكار جون لوك، الذي يؤكد على فكرة "القانون الطبيعي"، ووفقاً لهذه الفكرة فإن للأفراد بحكم

---

(١) هذا بالنسبة لموقف الليبرالية الكلاسيكية (Classical Liberalism) من دور الدولة، لكن الليبرالية تعرضت لتغيرات هامة منذ منتصف القرن التاسع عشر، تحت ضغط الواقع ومرارة التجارب، وبسبب بروز الحركة الاشتراكية، وضغط الحركات العمالية، والثورات التي شهدتها أوروبا ١٨٣٠ و ١٨٤٨، فظهرت الليبرالية الجديدة، أو ليبرالية الرفاه أو المساواة (Welfare Liberalism) التي سمحت بتدخل أكبر في الحياة الاقتصادية، لضمان درجة معقولة من العدالة الاجتماعية. بملول، المرأة وأسس الديمقراطية، ص ٣٦. مجموعة من المختصين ، قاموس الفكر السياسي، ترجمة د. أنطون حمصي، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية، دمشق، ١٩٩٤، ج٢، ص ١٧٨. ربيع، الفكر السياسي، ص ٤٠٢ .

(٢) ربيع ، الفكر السياسي، ص ٤٠١. حسين معلوم، الليبرالية في الفكر العربي ، المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط، ط١، ١٩٩٢، ص ١١. د. إكرام بدر الدين، (مفهوم الديمقراطية الليبرالية) في ؛ التطور الديمقراطي في مصر، قضايا ومناقشات، د. علي الدين هلال (محرراً)، مكتبة نهضة الشرق، القاهرة، ١٩٨٦، ص ١٩٠، وسيشار إليه فيما بعد ، بدر الدين، مفهوم الديمقراطية الليبرالية.

كونهم بشراً حقوقاً طبيعية غير قابلة للتصرف فيها، كحرية الفكر وحرية التعبير، والاجتماع، والملكية(١).

وقد شكّلت هذه الفكرة إلهاماً للثورات الكبرى في القرنين السابع عشر والثامن عشر، كالثورة الانجليزية (١٦٨٨م)، والأمريكية (١٧٧٣م)، والفرنسية (١٧٨٩م)، وما نتج عنها من نظم سياسية ليبرالية تبلورت معالمها في القرن التاسع عشر بوضوح أكبر(٢).

وتعد أفكار المدرسة النفعية، وعلى وجه الخصوص أفكـــــار جيرمي بنتام (Germy Bentham) (١٧٤٨ – ١٨٣٢م) المصدر الثالث للفكر الليبرالي. وقد عبّر عنها بوضوح في كتابه "نبذة عن الحكم" الصادر (١٧٧٦م)، والفكرة النفعية ترسي قواعد القانون والدولة والحرية على أساس نفعي؛ فالحياة يسودها "سيدان" هما الألم واللذة؛ فهما وحدهما اللذان يحددان ما يتعين فعله أو عدم فعله، فليترك الفرد حراً في تقرير مصلحته بداع من أنانيته، وسعياً وراء اللذة، واجتناباً للألم.

والمحصّلة هي حياة اجتماعية أكثر سعادة(٣)، وفقاً لمبدأ "أعظم سعادة لأكبر عدد"، كمبدأ أخلاقي جديد للتمييز بين الخير والشر(٤).

وتؤمن الليبرالية بجملة قيم أساسية، تأتي "الحرية" في مقدمتها، حتى أنها اكتسبت اسمها من هذه القيمة، وحتى أن البعض رأى "أن الموقف الليبرالي هو

---

(١) بدر الدين، **مفهوم الديمقراطية الليبرالية**، ص ١٩٠-١٩١. سامي خشبة، **مصطلحات فكرية**، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، ط١، ١٩٩٤، ص ١٣١. مجموعة من المختصين، **قاموس الفكر السياسي**، ج٢، ص ١٧٦-١٧٧.

(٢) بدر الدين ، **مفهوم الديمقراطية الليبرالية** ، ص ١٩١.

(٣) م. ن ، **مفهوم الديمقراطية الليبرالية** ، ص ١٩٢.

(٤) ربيع، **الفكر السياسي**، ص ٤٠١.

التعبير الطبيعي عن الإيمان بالحرية" [١]؛ فالهدف الأساس للمذهب الليبرالي هو ضمان الحرية أو التحرر، وغياب القيود والموانع المعيقة لحركة الإنسان ونشاطه، على أساس أنها تتعلق بممارسة الإنسان لحقوقه الطبيعية[٢].

وآمن المذهب الليبرالي بقيمة هامة وأساسية بالنسبة لبنائه الفكري، وهي "الفردية" (Individualism) ، فالفرد - هنا — هو الأساس، وواجب الدولة والمجتمع حماية استقلاله، وتسهيل سعيه لتحقيق ذاته، وإتاحة المجال أمامه للاختيار الحر[٣].

وأعلت الليبرالية كثيراً من قيمة "الملكية" كأحد الحقوق الطبيعية للفرد، يتوجب صونها من كل تعدٍ أو جور[٤]، وتحدثت الليبرالية عن المساواة بأشكالها السياسية والقانونية والاقتصادية والاجتماعية، وفي الحراك الاجتماعي[٥].

أما فيما يتعلق بالصلة بين الليبرالية والديمقراطية، فإنه يمكن القول بأن الليبرالية تمثل الفلسفة الاجتماعية أو منهج التفكير أو النسق الفكري العام.

في حين أن الديمقراطية أنسب ما تكون لوصف نظام الحكم أو طريقة ممارسة السلطة السياسية. وقد بدأت الليبرالية أرستقراطية ثم أصبحت ذات صبغة شعبية بفعل كفاح الشعوب تعترف للجميع بالحقوق نفسها[٦].

---

(١) ثيودور مايرغرين، **الليبرالية والموقف الليبرالي**، تعريب جورج زيناتي وفوزي قبلاوي، الموسسة الشرقية للترجمة والنشر (القاهرة) ، د.ت، ص ٣٦.

(٢) بدر الدين، **مفهوم الديمقراطية الليبرالية** ، ص ١٩٧-١٩٨. خشبة، **مصطلحات فكرية**، ص ١٣١.

(٣) **The New Encyclopedia Britannica**, Vol.6. p 295 نخبة من الأساتذة المصريين والعرب المختصين (إعداد)، **معجم العلوم الاجتماعية**، تصدير ومراجعة د. إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥، ص ٤٤٩. بدر الدين، **مفهوم الديمقراطية الليبرالية** ، ص ١٩٢.

(٤) بدر الدين، **مفهوم الديمقراطية الليبرالية** ، ص ١٩٣-١٩٤.

(٥) م .ن، ص ١٩٦.

(٦) بهلول، **المرأة وأسس الديمقراطية**، ص ٢٦. جون ستيورات مل، **أسس الليبرالية السياسية**، ترجمة وتقديم وتعليق أ.د إمام عبد الفتاح إمام، أ.د ميشيل متياس، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٦، ص ٨.

٢- منافذ الفكر الليبرالي إلى مصر :

أ- الحملة الفرنسية على مصر ١٧٨٩ - ١٨٠١م :

شكلت الحملة الفرنسية على مصر صدمة ثقافية وفكرية لمصر، وفتّحت عيون المصريين على عالم جديد، وساهمت في تعريفهم بالفارق الحضاري الذي يفصلهم عن أوروبا.

فقد رافق نابليون في حملته هذه جمع من العلماء في تخصصات مختلفة. كما أدخل معه مطبعتين إحداهما عربية والأخرى فرنسية، وأنشأ الدواوين، وأنشأ مرصداً ومتحفاً ومختبراً ومسرحاً ومجمعاً علمياً. غير أن قصر الفترة التي مكثها الفرنسيون في مصر، إضافة إلى عدم استقرار الأوضاع لهم كما يشتهون، إلى جانب عدم الاندماج الفاعل بينهم وبين الشعب المصري. كل ذلك قلّل من حجم الاستفادة المصرية من ثمرات التقدم الأوروبي التي جلبتها الحملة معها[(١)].

وقد دار جدل واسع بين الباحثين حول تقويم أثر الحملة الفرنسية التنويري، ومحصّلة هذا الجدل كانت حول حجم ومدى التحولات الناجمة عن الحملة، لا حول وجودها من عدمه[(٢)].

---

(١) محافظة، **الاتجاهات**، ص ٢٣-٢٤.

(٢) ومن أبرز الباحثين الذين أعلوا من شأن التأثير الثقافي للحملة، كل من ، رئيف خوري، **الفكر العربي الحديث** (أثر الثورة الفرنسية في توجهه السياسي والاجتماعي ،دار المكشوف، بيروت، ط٢، ١٩٧٣، ص ٨٥-٨٦. لويس عوض، **الفكر المصري الحديث، من الحملة الفرنسية إلى عصر إسماعيل**، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط٤، ١٩٨٧ (جزءان في مجلد واحد) ج١، ص ٩-١١، وسيشار إليه فيما بعد، عوض، الفكر المصري الحديث من الحملة الفرنسية. غالي شكري، **النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث**، الدار العربية للكتاب، طبعة جديدة ، ١٩٨٣، ص ١٣٣-١٣٤، وسيشار إليه فيما بعد، شكري، النهضة والسقوط. وهناك من يؤمن بمحدودية تأثير الحملة في النهضة المصرية الحديثة، إسماعيل مظهر، "**أسلوب الفكر العلمي، نشوؤه وتطوره في مصر خلال نصف قرن**"، المقتطف (القاهرة)، م٦٨، جـ٢، ١ فبراير (شباط) ١٩٢٦م، (ص.ص، ١٣٧ - ١٤٥) ص ١٣٩. د. أحمد عبد الرحيم مصطفى، **تطور الفكر السياسي في مصر الحديثة**، ص ١٤. وهناك من

وفي كل الأحوال لا بد من الحذر من الانسياق خلف مقولات تخدم الادعاءات حول دور تنويري للاحتلال الأجنبي.

ب- الخبراء الأجانب في مصر، والبعثات العلمية إلى أوروبا :

وتوثّقت صلات مصر بأوروبا في عهد محمد علي، إذ اعتمد في تجربته الرائدة في بناء دولة مصرية حديثة على عدد من الخبراء الأجانب من الإيطاليين والفرنسيين.

كما اعتمد سياسة إرسال البعثات العلمية إلى أوروبا، فكانت هذه البعثات من العوامل الهامة في الانفتاح على الغرب وثقافته.

وقد بدأت حركة الابتعاث عام ١٨١٣م، بإرسال مجموعة من الطلبة المصريين إلى إيطاليا لدراسة الفنون العسكرية وبناء السفن، وتعلّم الهندسة، ومنذ العام ١٨٢٦م، بدأت حركة الابتعاث إلى فرنسا، وخلال الفترة ١٨١٣ – ١٨٤٧م، تم إيفاد ٣٣٩ مبعوثاً إلى أوروبا، وتواصلت سياسة الابتعاث طوال القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين(١).

= يدافع عن فكرة الاستفاقة الذاتية داخل الأزهر الشريف، محمد جابر الأنصاري، **الفكر العربي وصراع الأضداد**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ط١، ١٩٩٦، ص ٤٦-٤٧، وسيشار إليه فيما بعد، الأنصاري ، الفكر العربي. أنو الجندي، **الفكر العربي المعاصر** ، ص ٣٣٣-٣٣٥. وحول حركة الإحياء في الأزهر قبل الحملة، وحول أبرز رموزها الشيخ حسن العطار، انظر، علي الدين هلال، **التجديد في الفكر السياسي المصري الحديث**، (أصول الفكرة الاشتراكية ١٨٨٢ – ١٩٢٢)، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، معهد البحوث والدراسات العربية، ١٩٧٥. ص ١٤ – ١٥، وسُيشار إليه فيما بعد، هلال، التجديد.

(١) سامي سليمان السهمي، **التعليم والتغيير الاجتماعي في مصر في القرن التاسع عشر**، الهيئة المصرية العامة للكتاب (القاهرة) ، ٢٠٠٠، ص ٧٢-٧٥، ص ٢٩٠-٢٩٦، وسيشار إليه فيما بعد، السهمي، التعليم والتغيير الاجتماعي.

وبعد عودهم عملوا في حقول التعليم والجيش والأعمال الهندسية والطب والترجمة. وكان دورهم واضحاً في تشكيل البيئة المناسبة لغرس أفكار التحديث الأوروبية[١].

جـ- حركة الترجمة :

وشكّلت حركة الترجمة أحد أهم منافذ الفكر الأوروبي إلى مصر، وقد بدأت في عهد محمد علي الذي أولاها رعاية خاصة، اقتناعاً منه بضرورتها للإطلاع على منجزات العلم الأوروبي، وكان تركيزه منصباً على الكتب العلمية، واعتمد في البداية على عدد من المترجمين الأوروبيين، ثم على الطلبة المصريين العائدين من البعثات العلمية.

ثم أنشأ دار الألسن عام ١٨٣٥م لإعداد المترجمين، وتوسّعت حركة الترجمة لتشمل ميادين ثقافية وعلمية مختلفة، كالعلوم الرياضية، والعلوم الطبية، والطبيعية، والمواد الاجتماعية، والأدبية، والقوانين الفرنسية[٢].

وبرز في ميـــــدان الترجمة إضافة إلى رفاعة الطهطاوي (١٨٠١ – ١٨٧٣م)، كل من أحـــمد عثمان (١٨٢٩ – ١٨٩٨م) الذي قدّم إلى المكتبة

---

(١) أنور عبد الملك، نهضة مصر، ص ١٩٨-١٩٩. البرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨-١٩٣٩، ترجمة كريم عزقول، دار النهار للنشر ، بيروت، د.ط، د.ت، ص ١٧٠، وسيشار إليه فيما بعد، حوراني، الفكر العربي. هاملتون جب، دراسات في حضارة الإسلام، تحرير ستانفورد شو، وليم بولك، ترجمة إحسان عباس، د. محمد يوسف نجم، د. محمود زايد، دار العلم للملايين، بيروت، ط٢، ١٩٧٤. ص ٣٢١، وسيشار إليه فيما بعد، جب ، دراسات. هنري لورنس، المملكة المستحيلة، فرنسا وتكوين العالم العربي الحديث، ترجمة بشير السباعي، القاهرة، بيروت، ١٩٩٧، ط١، ص ٦٩-٧٠، وسيشار إليه فيما بعد، لورنس، المملكة المستحيلة. عبد العزيز الدوري، التكوين التاريخي للأمة العربية دراسة في الهوية والوعي، دار المستقبل العربي، القاهرة، ط٢، ١٩٨٥، ص ١٤٢.

(٢) السهمي، التعليم والتغيير الاجتماعي، ص ٢٨٠-٢٩٠. عبد اللطيف حمزة، أدب المقالة الصحفية في مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٥، (ثلاثة أجزاء في مجلد واحد) ج٢، ص ٢٤٢. وسيشار إليه فيما بعد، حمزة، أدب المقالة.

العربية عــدة ترجــمات لكتابات أدبية فرنســية، وأحمـــد فتحي زغلول[1] (١٨٦٣ – ١٩١٤م)، وقد اهتم بترجمة كتابات سياسية واجتماعية أوروبية ذات توجهات ليبرالية واضحة، لا شك أنها قد أسهمت في تعريف المصريين بالفكر الليبرالي الغربي.

وكان يقدم لها بمقدمة يوضّح فيها تعاطفه مع المبادئ والأفكار الليبرالية المبثوثة فيها، ويدعو القراء للإفادة منها، وكان من أبرزها "أصول الشرائع" (Principles of Legislation) لبنتام (Bentham) ونشرت الترجمة عام ١٨٩٢م، وكتاب "سر تقدم الانجليز السكسونيين" [2] (A quoi tient La superiorite anglaise) لصاحبه إدمون ديمولان (Desmoulins) ونشرت الترجمة عام ١٨٩٩م، وكتاب "روح الاجتماع" لجوستاف لوبون (Gustave Lebon) ونُشرت الترجمة عام ١٩٠٩م، وكتاب "سر تطور الأمم" لجوستاف لوبون أيضاً، ونُشرت الترجمة عام ١٩١٣م. وكتاب روسو "العقد الاجتماعي" [3].

---

(١) الشقيق الأكبر للزعيم المصري سعد زغلول، تعلم في مصر ودرس الحقوق في فرنسا، وبعد عودته إلى القاهرة عمل في سلك القضاء، وتولى منصب وكيل نظارة الحقانية. خير الدين الزركلي، **الإعلام**، دار العلم للملايين، بيروت، ط١٠، ١٩٩٢، م١، ص ١٩٤، وسيشار إليه فيما بعد، الزركلي، الإعلام.

(٢) لقد أثار هذا الكتاب اهتمام المثقفين ورجال الإصلاح العرب. وتم فيه تقديم انجلترا كنموذج للتطور الاجتماعي ـــ الاقتصادي. الذي يثير الدهشة والإعجاب، ز.أ. ليفين، الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث في مصر والشام، ترجمة بشير السباعي، دار شرقيات للنشر والتوزيع، ط٢، ١٩٩٧، القاهرة ، ص ١٦٢– ١٦٣، وسيُشار إليه فيما بعد، ليفين، **الفكر الاجتماعي**. ونظراً لشهرة هذا الكتاب، وأهميته في نظر مسؤولي وزارة المعارف المصرية ، فقد قررت الوزارة توزيعه مجانا على طلبة المرحلة الثانوية. في العشرينات والثلاثينات. إدمون ديمولاس، سر تقدم **الانكليز السكسونيين**، تعريب، أحمد فتحي زغلول، القاهرة، ١٩٢٢، ص ١ – ٣٢. عوض، **أوراق العمر**، ص ٢٦٢. حب، **دراسات**، ص ٣٣٢.

(٣) د. أحمد زكريا الشلق، رؤية في تحديث الفكر المصري، **أحمد فتحي زغلول وقضية التغريب**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٧، ص ٣١-٣٢. وسيشار إليه فيما بعد ، الشلق، أحمد فتحي زغلول وقضية التغريب.

وتواصلت حركة الترجمة في مصر لتشكل نافذة تطل منها مصر ومعها العالم العربي على الغرب وثقافته وتياراته الفكرية على تنوعها(١)، واتخذت مكانة هامة في نظر دعاة الليبرالية كمرحلة لا بد منها لخلق بيئة ثقافية وفكرية مناسبة تمهد لولوج مرحلة التأليف تالياً.

وقد دافع أحمد لطفي السيد، و د. محمد حسين هيكل، وغير واحد من رموز التيار الليبرالي، عن أن هذا العصر عصر ترجمة لا عصر تأليف بالنسبة لمصر(٢).

د- الطباعة والصحافة :

ولا شك أن تطور الطباعة(٣) في مصر كان حجر الزاوية في النشاط الثقافي وخاصة في ميدان الترجمة والنشر، وفي ميدان هام آخر هو ميدان الصحافة.

أما فيما يتعلق بالصحافة، فقد عرفت مصر نشاطاً صحفياً مميزاً منذ صدور "الوقائع المصرية" ١٨٢٨م، فقد صدر عدد كبير من الصحف والمجلات طوال القرن التاسع عشر، ومطلع القرن العشرين وصولاً إلى فترة الدراسة(٤).

---

(١) محافظة، **الاتجاهات**، ص ٣١.

(٢) أحمد مصطفى السيد، "**هل نؤلف أم نترجم؟ ما هي حاجة الأقطار العربية اليوم؟**"، الهلال، م٣٣. ج٤، أول ديسمبر (كانون أول) ١٩٢٤، ص ٢٣٤. محمد حسين هيكل، "**عصر ترجمة أم عصر تأليف**"، السياسة الأسبوعية، ع١١، ١٤ نيسان (إبريل)، ١٩٢٨، ص ١٠-١١. وكان لسلامة موسى، وهو أبرز مفكر اشتراكي خلال مرحلة الدراسة موقف مماثل من الترجمة، سنتعرف عليه لاحقاً.

(٣) عرفت مصر الطباعة لأول مرة مع قدوم الحملة الفرنسية، ثم قدر لمحمد علي أن ينشئ مطبعة في بولاق عام ١٨٢١، أسماها "المطبعة الأهلية" وبعدها أنشأت البطريركية الأرثوذكسية للأقباط "المطبعة الأهلية القبطية" عام ١٨٦٠، وأنشأ عبد الله أبو السعود "مطبعة وادي النيل" في عام ١٨٦٦، ثم تواصلت عملية التقدم في ميدان الطباعة، مما حقق انتشاراً أوسع للصحافة وللكتاب. علي محافظة، **الاتجاهات**، ص ٢٨.

(٤) ومن أهم ما صدر في مصر من صحف ومجلات، "وادي النيل" ١٨٦٦، "نزهة الأفكار" ١٨٦٩، "الوطن" القبطية ١٨٧٧، "مصر"، القبطية ١٨٩٥، وصحف أبو نظاره المختلفة لصاحبها اليهودي يعقوب صنوع، وصحافة عبد الله النديم مثل "التنكيت والتبكيت" والأستاذ، كما صدرت "الأهرام" ١٨٧٦ والمقطم (١٨٨٩). محافظة، **الاتجاهات**، ص ٢٨-٢٩. عواطف عبد الرحمن، **الموسوعة الصحفية**، ص ١١٨. تيسير أبو عرجة، **المقطم جريدة الاحتلال البريطاني في مصر (١٨٨٩-١٨٥٢)**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٧. وسيُشار إليه، أبو عرجة، المقطم، جريدة الاحتلال.

ولا شك أن بعض الصحف والمجلات أدت دوراً بارزاً في التعريف بالفكر الأوروبي، كان في مقدمتها مجلة "المقتطف" (١)، ومجلة "الهلال" (٢)، ومجلة "الجامعة العثمانية" (٣).

ساهمت هذه المجلات في التعريف بالمذاهب الفكرية والفلسفية والأدبية والعلمية، وسائر ضروب الثقافة الغربية(٤)، وعدّها إسماعيل مظهر صاحبة الفضل الأكبر في تطور الفكر العلمي في مصر، بل وعدّها نقطة التحوّل الأساسية في الفكر المصري الحديث(٥).

وتبرز جريدة "الجريدة" الصادرة عام ١٩٠٧م، بوصفها حاملة لراية الدعوة للفكر الليبرالي. وهي لسان حال حزب الأمة ذي التوجهات الليبرالية المعروفة،

---

(١) أصدرها يعقوب صروف (١٨٥٢-١٩٢٧)، وفارس نمر (١٨٥٤-١٩٥١)، في بيروت ١٧٧٦، ثم في القاهرة ١٨٨٥ واهتمت بنشر الثقافة الأوروبية وخاصة في الميدان العلمي. وكان أبرز جهودها في نظر سلامة موسى هو الترويج لنظرية التطور "كان المقتطف يلقي في أذهان القراء نظرية التطور ويبدي ويعيد فيها شهراً بعد شهر حتى أشربت عقول طائفة كبيرة منهم بهذه النظرية فتجرأ الناس بذلك على نقد الأساطير" يقصد الدين. سلامة موسى، **حرية الفكر وأبطالها في التاريخ**، دار العلم للملايين، بيروت، ط٣، ١٩٦١، ص ٢١٨. وحول حياة صروف وفكره يمكن مراجعة : **حياة يعقوب صرّوف (الكوكب الآفل والشهاب القافل) الفيلسوف الشرقي الوحيد**، مجلة السيدات والرجال، ع٨، ٣١ يوليو ١٩٢٧، ص ٥٤٠ – ٥٤٦.

فارس نمر، "بعد ستين سنة، ذكريات في عهد الصبا، لأحد منشئي المقتطف"، المقتطف (القاهرة)، م٨٨، جـ٥، ١ مايو (أيار) ١٩٣٦، ١٠ صفر ١٣٥٠هـ، ص ٥٦١ – ٥٧٠.

د. محمد حسين هيكل، "المقتطف والحرية الفكرية والاجتماعية في الشرق" المقتطف، م٦٨، جـ٦، ١ يونيو (حزيران) ١٩٢٦ / ٢٠ ذي القعدة ١٣٤٤هـ، ص ٦١١ – ٦١٤.

(٢) أصدرها جورجي زيدان (١٨٦١-١٩١٤) في القاهرة ١٨٩٢م، وكانت اهتماماتها ليبرالية واضحة، أولت الكتابات الاجتماعية والفلسفية والأدبية ذات النـزعة الليبرالية اهتماماً مميزاً.

(٣) أصدرها فرح أنطون (١٨٧٤-١٩٢٢) في بيروت ١٨٩٦، ونشرها في مصر ١٨٩٩ – ١٩٠٥، ورحل بها إلى نيويورك ١٩٠٦ – ١٩٠٨، ثم عاد بها إلى القاهرة. وقد ركزت على نشر الفكر الفرنسي وبالذات الأفكار العقلانية والثورة الفرنسية والأيديولوجيات العلمانية الليبرالية. حوراني، **الفكر العربي**، ص ٣٠٦. هلال، **التجديد**، ص ٤٦.

(٤) حوراني، **الفكر العربي**، ص ٢٩٣-٢٩٥. أبو عرجة، **المقطم، جريدة الاحتلال**، ص ١٥٤- ١٥٥.

(٥) يقول إسماعيل مظهر : "المجلات وحدها هي التي أخذت بيدنا وأفسحت أمامنا سبيل الخوض في عُباب الأسلوب اليقيني الحديث، وهي التي قادت دفة الفكر في مصر، وهو يجتاز بحر الأسلوب الغيبي العميق لتتكيف "النهضة" على صورة بدّدت سحب الحياة القديمة بما فيها من ظلمات الفكرة المجرّدة، لتكشف لنا عن شمس الأسلوب اليقيني الذي لم يصل إلينا من أشعتها إلا قدر ضئيل". إسماعيل مظهر **"أسلوب الفكر العلمي نشؤه وتطوره في مصر خلال نصف قرن"**، المقتطف (القاهرة)، م٦٨، جـ٢، ١ فبراير (شباط) ١٩٢٦، ص ١٤٥.

وترأس تحريرها أحمد لطفي السيد "فيلسوف" التيار الليبرالي المصري ومنظّره. وعلى صفحاتها برزت أسماء عدد من أكبر رموز التيار الليبرالي كطه حسين، ومحمد حسين هيكل، وعباس محمود العقاد، ومحمود عزمي، ومحمد عبد القادر المازني، والشيخ مصطفى عبد الرازق[1].

ثم حملت الراية جريدة "السفور" الصادرة عام ١٩١٥م، وقد شكّلت حلقة وصل بين "الجريدة" و "السياسة" الصادرة عام ١٩٢٢م لسان حال لحزب الأحرار الدستوريين، ورصيفتها "السياسة الأسبوعية" الصادرة عام ١٩٢٦م، وتولى رئاسة تحريرها د. محمد حسنين هيكل.

٣- أبرز مفكري التيار الليبرالي في مصر :

ساهمت جهود مشتركة وعبر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، في تهيئة البيئة المناسبة لتشكيل تيار فكري يتبنى الدعوة للفكر الليبرالي، وتوطينه في البيئة الفكرية المصرية.

وتبرز جهود الشيخ رفاعة رافع الطهطاوي[2] (١٨٠١ – ١٨٧٣م)، ذات أهمية في المساهمة في تعريف القارئ المصري على اتجاهات الفكر الاجتماعي

---

(١) جب، دراسات ، ص ٣٥٠-٣٥١. عبد العزيز شرف، طه حسين وزوال المجتمع التقليدي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٧، ص ٩٥-٩٦. وسيشار إليه فيما بعد، شرف، طه حسين. مصطفى عبد الرازق، "عيد السياسة الأسبوعية بدخولها عامها الثاني الجديد" نشرت في السياسة بتاريخ ٢٠ مارس ١٩٢٧، عبد الرازق، آثار، ص ٥٠٠-٥٠٢. محمود عزمي، خبايا سياسية، ص ٤٠.

(٢) ولد في طهطا، تلقى تعليمه في الأزهر، وتتلمذ على يد الشيخ حسن العطار، وقد انتدب لمرافقة أول بعثة علمية مصرية إلى فرنسا، كإمام لها، وهناك انكب على تعلم اللغة الفرنسية، والاطلاع على الثقافة الأوروبية، وبعد عودته إلى مصر أصدر عددا من الكتب الهامة، وساهم في حركة الترجمة، وتولى إدارة مدرسة الألسن ١٨٣٥. وأشرف على تحرير "الوقائع المصرية" ١٨٤٢، وظل يعمل في حقول التعليم والترجمة، والتأليف لحين وفاته

والسياسي في فرنسا، فقد نشر عدداً من الكتب، كان من أبرزها "تخليص الأبريز في تلخيص باريز، أو الديوان النفيس بإيوان باريز" عام ١٨٣٤م، قدّم فيه فكرة عن الحياة في باريس، وعن الثقافة والعادات والتقاليد والقيم الفرنسية، واعتبره البعض بمثابة حجر الأساس في الفكر الاجتماعي والسياسي المصري، خلال القرن التاسع عشر[١]، كما أصدر في أواخر حياته كتاباً هاماً يمثل النضوج الفكري للطهطاوي، وهو "مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية" عــام ١٨٦٩م، كما ترجم الدستور الفرنسي الذي سمّــاه الشرطة (La Charte) الصادر عام ١٨١٤م، ووثيقة حقوق الإنسان، وكتاب "روح القوانين" لمونتسكيو، و "العقد الاجتماعي" لروسو، وغيرها من الكتب، التي تبشّر بالقيم والمبادئ الليبرالية[٢].

كما قدم لقرائه فكرة عن الدولة العلمانية، ومفهوم الدستور والقانون، وأنماط الحياة الاجتماعية، ومكانة المرأة في المجتمع الفرنسي، وأبدى إعجاباً بالمبادئ الدستورية، ومبادئ حقوق الإنسان، وفقاً للمنظور الغربي، والرابطة الوطنية والتسامح الديني، فقد اجتهد في تقريب صورة الغرب الأوروبي للعقل المصري، ومما لا شك فيه أنه قد شقّ الطريق أمام بروز التيار الليبرالي في الفكر

= ١٨٧٣. الزركلي، الأعلام. م٣، ص ٢٩. ولمزيد من المعلومات يمكن مراجعة، الطهطاوي، الأعمال الكاملة، (المقدمة) بقلم محمد عمارة.

(١) عوض، الفكر المصري الحديث، ج٢، ص ٢٥٠-٢٨٨.

(٢) شكري ، النهضة والسقوط، ص ١٥٢.

المصري الحديث[١]، فقد عدّه بعضهم مؤسس الليبرالية المصرية[٢].

وقد واصل علي مبارك[٣] (١٨٢٣ – ١٨٩٣م) متابعة جهود الطهطاوي في حقول الترجمة والتعليم.

وقد ساهم في بروز ما عُرف بالتعليم العلماني أو المدني الحديث الموازي للتعليم الديني الأزهري[٤]، وقد أسهم في تعريف المصريين على جوانب جديدة من الحياة في الغرب في روايته "علَم الدين" [٥]، التي كتبها حوالي سنة ١٨٥٨م.

وبعيداً عن التصنيفات القطعية في تحديد الهوية الفكرية لهذا المفكر أو ذاك، فإن جمال الدين الأفغاني[٦] (١٨٣٩ – ١٨٩٧م) قام بدور تنويري هام خلال فترة مكوثه في القاهرة(١٨٧١- ١٨٧٩م).

---

(١) مصطفى ، **تطور الفكر السياسي**، ص ٢٣-٢٧. حليم بركات، **المجتمع العربي المعاصر، بحث استطلاعي، اجتماعي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٤، ص٤٠١. حسن حنفي، **هموم الفكر والوطن**، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٨، ج٢، ص ٥١.

(٢) رفاعة الطهطاوي، **الأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوي**، محمد عمارة (دراسة وتحقيق)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٩٧٣، (حزءان) ج١، ص ١٥٢. وسيُشار إليه فيما بعد، الطهطاوي، الأعمال الكاملة.

(٣) ولد في قرية برنبال في الدقلهية، سافر في بعثة علمية إلى باريس في الفنون العسكرية، وعاد ليعمل في الوظائف العسكرية، وتولى نظارة الأوقاف المصرية، ثم المعارف، وساهم في توسيع التعليم، وأنشأ دار الكتب المصرية، ثم تولى نظارة الأشغال العامة، ثم عاد ليتولى نظارة المعارف، وقد ترك عددا من المؤلفات من أبرزها "الخطط التوفيقية" في عشرين جزءا، ورواية "علم الدين" وغيرها. توفي في القاهرة ١٨٩٣. الزركلي، **الإعلام**، ج٤، ص ٣٢٢. ولمزيد من المعلومات يمكن مراجعة، علي مبارك، الأعمال الكاملة لعلي مبارك، (المقدمة)، بقلم محمد عمارة.

(٤) علي مبارك، **الأعمال الكاملة لعلي مبارك**، د. محمد عمارة (دراسة وتحقيق)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٩٧٩. م١، ص ١٠٥، ص ١٨٦. وسيُشار إليه فيما بعد، مبارك، الأعمال الكاملة.

(٥) وهي رواية تعليمية موسوعية عرضت الأفكار والمعلومات بأسلوب روائي. ومن خلال السياحة في الزمان والمكان والحضارات. وهي تتحدث عن بطل الرواية الشيخ الأزهري "علم الدين". الذي سافر إلى فرنسا بصحبة المستشرق الإنجليزي، وصحبهما ابنه "برهان الدين".

(٦) ولد في قرية أسد أباد في أفغانستان عام ١٨٣٩، وتلقى تعليمه في كابل حيث تعلم اللغة العربية والعلوم الدينية والعقلية، وفي الهند تعلم اللغة الإنجليزية ، ورحل حاجا إلى مكة المكرمة ١٨٥٧م، وتولى رئاسة وزارة أفغانستان في عهد الأمير محمد أعظم، وبعد عزله انتقل إلى الهند ثم مصر ومكث فيها خلال الفترة ١٨٧١-١٨٧٩ ، ونفاه

ولا شك أنه ساهم في تهيئة المناخ الفكري الملائم للأفكار التحررية، فقد تبنى الدعوة إلى الحرية، والأفكار الدستورية، والإفادة من منجزات الغرب والتواصل معه، ومكافحة الاستعمار والاستبداد والظلم(١).

وتشكّل من حوله جيل من التلامذة والمعجبين(٢)، قادوا الحركة الفكرية في مصر، وتزعّموا حركة الإصلاح هم وتلامذتهم من بعدهم.

والإمام محمد عبده(٣) (١٨٤٩ – ١٩٠٥م) يأتي في مقدمة تلامذة الأفغاني. وتأتي أهميته في سياق الحديث عن الفكر الليبرالي في مصر، من كونه يمثّل

=الخديوي توفيق عن مصر، فعاد إلى الهند ليقيم فيها ثلاث سنوات، ثم رحل إلى باريس وفيها أصدر مجلة "العروة الوثقى" مع تلميذه محمد عبده ، وعاد إلى إيران عام ١٨٨٦ بناء على دعوة من الشاه ناصر الدين وتولى وزارة الحربية الإيرانية، ثم غادرها بعد أن اختلف مع الشاه، فتنقل في روسيا، ثم عاد إلى فرنسا، ثم رجع إلى إيران ، لكن الشاه نفاه إلى العراق، ومنها انتقل إلى إنجلترا وفيها أصدر مجلة "ضياء الخافقين" باللغتين العربية والإنجليزية، وانتهى به المطاف في الأستانة ليعيش في كنف السلطان عبد الحميد الثاني في السنوات الأربع الأخيرة من حياته، توفي فيها عام ١٨٩٦م. أحمد أمين، **زعماء الإصلاح في العصر الحديث**، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٤٨، ص٥٩-١٢٠. ويمكن مراجعة، الأفغاني، الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني، المقدمة بقلم محمد عمارة.

(١) هناك من يقلّل من شأن جهود الأفغاني في تحقيق ما سبق الإشارة إليه، إذ يرى إسماعيل مظهر أن الأفغاني لم يحقق شيئاً سوى تدعيم "الأسلوب الغيبـي" في مواجهة "الأسلوب اليقيني" في التفكير!، إسماعيل مظهر "**أسلوب الفكر العلمي لنشوء وتطوره في مصر خلال نصف قرن**"، المقتطف (القاهرة)، م ٦٨، جـ٢، ١ فبراير (شباط) ١٩٢٦، ص ١٤٢.

(٢) كان من أبرز تلامذته، الشيخ محمد عبده، عبد الله النديم ، أديب اسحق، يعقوب صنوع، سعد زغلول، وغيرهم كثير. محمد عماره، **موقع الفكر الإسلامي الحديث من الاتجاه الليبرالي**، الطليعة، السنة الثامنة، ٨٨، أغسطس (آب) ١٩٧٢، ص٢٥-٣٥.

(٣) ولد الإمام محمد عبده عام ١٢٦٦هـ/ ١٨٤٩م في قرية "محلة نصر" . تلقى تعليمه في كتّاب القرية، ثم في المسجد الأحمدي، ثم في الأزهر. ونال شهادة العالمية من الأزهر عام ١٢٩٤/ ١٨٧٧م، وعمل مدرسا في دار العلوم، كتب في "الأهرام" ، وتولى تحرير "الوقائع المصرية" وقد ساعده سعد زغلول في عمله هذا، اشترك في ثورة عرابي ١٨٨٢، فسجن ثلاثة أشهر، ونفي ثلاث سنوات قضى منها عاما في بيروت. التحق بالأفغاني في باريس، وساهم معه في إصدار مجلة "العروة الوثقى"، وعاد إلى بيروت ثانية، وفي عام ١٨٨٨ عاد إلى القاهرة، فراح يعمل في ميادين الإصلاح الديني والاجتماعي والتربوي، وإصلاح الأزهر والقضاء الشرعي، ثم عين عضوا في مجلس إدارة الأزهر، وتولى الإفتاء في مصر عام ١٨٩٩، ثم أختير عضوا في مجلس شورى القوانين، ومجلس الأوقاف والجمعية الخيرية الإسلامية، وتوفي عام ١٩٠٥م. أحمد أمين، **زعماء الإصلاح**، ص ٢٨٠-٢٣٧.

مدرسة إسلامية تنويرية تدعو إلى التوفيق بين الإسلام وبين حركة المدنية الحديثة[1]، فكان دوره حاسماً في حركة الثقافة المنفتحة على الغرب وعلومه، بوعي وتبصّر، وهو رائد المنهج التوفيقي[2]، المستند إلى فكرة الإفادة من النافع المفيد لدى الغرب، وبما ينسجم مع مبادئ الإسلام ومقاصده العامة.

لكن الإمام محمد عبده لم يكن أبداً ممن يتبنون مبادئ العلمانية، وظل الإمام محافظاً على نقاء مرجعيته الإسلامية، مع انفتاحه الواعي على الآخر الغربي، ويحدوه الأمل أن لا يترك المجال للاتجاهات العلمانية الصرفة لتسود كل شيء[3].

لكن بعضاً من تلامذته اتجهوا نحو ليبرالية علمانية وفق تطور تدريجي في أعقاب وفاة شيخهم[4]، وشرعت هذه الفئة مع احترامها للقيم الأخلاقية التي ساندها الإمام، في نشر مبادئ مجتمع علماني يحترم الإسلام، لكن دون أن يجعله أساساً للحياة الاجتماعية[5].

وقبل مواصلة الحديث عن تلامذة الإمام محمد عبده الذين ساروا في الخط الليبرالي، لا بد من الإشارة إلى الدور الهام الذي قام به عبد الرحمن الكواكبي[6]

=ولمزيد من المعلومات يمكن مراجعة محمد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام، الجزء الأول، وانظر، الإمام محمد عبده، الأعمال الكاملة، المقدمة، بقلم محمد عمارة.

(١) حوراني، **الفكر العربي**، ص ١٩٨.

(٢) حول مصطلح "التوفيقية"، الأنصاري، **الفكر العربي وصراع الأضداد**، ص ٩٧-١٠٦.

(٣) مصطفى، **تطور الفكر السياسي**، ص ٣٦-٣٧.

(٤) د. هشام شرابي، **المثقفون العرب والغرب**، دار النهار للنشر، بيروت، ط٢، ١٩٧٨، ص ٩٥-٩٦. وسيشار إليه فيما بعد، شرابي، المثقفون العرب.

(٥) مجيد حدوري، **الاتجاهات السياسية**، ص ٧٨.

(٦) ولد عبد الرحمن الكواكبي في حلب، في بيت عريق وأسرة تتولى نقابة الأشراف. ولها مدرسة تسمى المدرسة الكواكبية، وأبوه أحد المدرسين في الجامع الأموي بحلب والمدرسة الكواكبية فيها. تلقى تعليمه في "المدرسة = الكواكبية" على الطريقة الأزهرية، وتعلم فيما بعد الفارسية والتركية، واعتمد على المطالعة الذاتية في تثقيف ذاته، عمل في الصحافة، فأنشأ جريدة "الشهباء" في حلب، وعمل في القضاء الشرعي، ودواوين الحكومة، تصدى لمظالم الإدارة الحكومية، وتعرض للمحاكمة بسبب مواقفه، واضطر إلى الهجرة إلى مصر، وفيها نشر كتابيه "طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد" ثم "أم القرى" وتوفي فيها ١٩٠٢. أحمد أمين، **زعماء الإصلاح**،

(١٨٤٨ – ١٩٠٢م) في صياغة الفكر العربي الحديث، وإسهامه بالذات في محاربة الاستبداد، وكشف مخاطره وعواقبه، واعتباره السبب الرئيس المسؤول عن واقع التخلف الذي تعانيه الأمة.

وقد دافع عن الحرية، والعدالة والمساواة، من منظور إسلامي منفتح على التجربة الإنسانية، ولا شك أن هذه الأفكار تشكل جذراً أساسياً في دعم الفكر التحرري الليبرالي.

ويُعدّ قاسم أمين(١) أحد أبرز تلامذة الإمام محمد عبده الذين جنحوا تدريجياً في مجاراة تيار التغريب، وإن كان اسمه قد اقترن بالدعوة إلى "تحرير المرأة"، فإن جهده الفكري قد اعتبر أحد الروافد الهامة التي صبّت في التيار الليبرالي العام.

ويأتي أحمد لطفي السيد(٢) (١٨٧٢ – ١٩٦٣م) لينطلق بعيداً بالفكر الليبرالي في مصر عن النهج التوفيقي للإمام محمد عبده. فإذا كان الإمام يؤصل مشروعه الإصلاحي إسلامياً، فإن لطفي السيد يؤصل مشروعه التحديثي يونانياً.

فقد استبعد الإسلام كتشريع وكمرجعية من مشروعه الفكري، وأخذ به كجانب خلقي وكمرحلة تاريخية من مراحل تكوين الشخصية المصرية(٣)،

=ص ٢٤٩-٢٧٩. ولمزيد من المعلومات يمكن مراجعة، المقدمة التي كتبها محمد جمال الطحان في مقدمة الأعمال الكاملة للكواكبي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ١٩٩٥، ص ٣٧ – ٩٤.

(١) ولد ببلدة "قرة" بمصر، في عائلة من أصل كردي، نشأ وتعلم في الإسكندرية ثم في القاهرة ، ودرس الحقوق في مونبليه بفرنسا، وعمل في سلك القضاء، نال شهرة واسعة بكتابيه "تحرير المرأة" ١٨٩٩، و "المرأة الجديدة" ١٩٠٠، وقد ساهم في تأسيس الجامعة عام ١٩٠٨، وتوفي في القاهرة ١٩٠٨. الزركلي، **الإعلام**، م٥، ص ١٨٤.

(٢) ولد في قرية "برقين" التابعة لمركز "السنبلاوين" بمصر، وتخرج من مدرسة الحقوق في القاهرة ١٨٨٩، وعمل في سلك المحاماة وشارك في تأليف حزب "الأمة" ١٩٠٨، فكان سكرتيره،وحرر صحيفته "الجريدة" حتى ١٩٢٢، وكان أحد أعضاء "الوفد المصري" وساهم في تأسيس حزب "الأحرار الدستوريون" ١٩٢٢، وعمل مديرا لدار الكتب المصرية فمديرا للجامعة المصرية عدة مرات، ثم وزيرا للمعارف، والداخلية والخارجية، ثم عضوا في مجلس الشيوخ، ثم رئيسـا لمجمع اللغة العربية منذ ١٩٤٥ حتى وفاتـه بالقاهرة ١٩٦٣. الزركلي، **الإعلام**، م١، ص ٢٠٠.

(٣) د. حسن حنفي، هموم الفكر والوطن، ص ١٤٨. شكري، **النهضة والسقوط**، ص ٢٣٧-٢٣٨.

وأبدى إعجاباً شديداً بالفلسفة اليونانية، فعمد إلى ترجمة بعض مؤلفات أرسطو الذي كان من فرط إعجابه به يدعوه "سيدنا أرسطو رضي الله عنه" (١).

واعتبره جيل من الشباب المثقف، أستاذاً لهم، فأسموه "أستاذ الجيل"، ذاك الجيل الذي تتلمذ على يديه في "الجريدة" وفي "الجامعة المصرية" (٢)، وتلقفوا أفكاره الليبرالية بكثير من الإعجاب والمتابعة(٣).

ويكفي أن نعرف أن لطفي السيد هو الذي اشتق التسمية المناسبة برأيه للدلالة على "الليبرالية"، فأطلق عليها اسم "مذهب الحريين" وفضّلها على تسميتها بمذهب "الحرية" أو مذهب "الأحرار"، وكان يسميه مذهب "اللبراليزم" أي مذهب أهل السماح. ونادى بجعل هذا المذهب أساساً للنظام السياسي والاجتماعي، ولكل علاقة بين الفرد والمجتمع، أو بين الفرد والحكومة(٤).

كما اقترح تسمية حزب الأحرار الدستوريين عند تأسيسه باسم حزب "الحريين الدستوريين" (٥).

---

(١) د. حسين فوزي النجار، **أحمد لطفي السيد أستاذ الجيل**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط٢، ١٩٧٥، ص ٢٠٨. وسيُشار إليه فيما بعد، النجار، أستاذ الجيل.

(٢) د. حسين فوزي النجار، **لطفي السيد والشخصية المصرية الحديثة**، مكتبة القاهرة الحديثة، ١٩٦٣، ص ١٩٨، وسيشار إليه فيما بعد، النجار، لطفي السيد. عفاف لطفي السيد، **التجربة الليبرالية**، ص ٣٣٦.

(٣) وحول أبرز ما قدمه من أفكار ليبرالية، انظر، لطفي السيد، **صفحات مطوية**، ص ٤٣-٤٤، ص ٥٣-٥٦. النجار، **أستاذ الجيل**، ص ٢٠٤. وحول موقفه من المبادئ الدستورية والديمقراطية، "**خطاب الأستاذ لطفي السيد بدار الحزب الديمقراطي**"، السفور، ع ٣٢٨، ٣ يونيو (حزيران) ١٩٢١، ص ٤-٦.

(٤) أحمد لطفي السيد، "**تطور حياتنا العقلية**"، المقتطف (القاهرة)، م٨٨، جـ٥، ١ مايو (أيار) ١٩٣٦م، ١٠ صفر ١٣٥٥هـ، ص ٥٨٨ - ٥٨٩. النجار، **أستاذ الجيل**، ص ٢٠٤-٢٠٥، النجار، **لطفي السيد**، ص ١٣٨-١٣٩. أحمد، لطفي السيد، **الحرية ومذاهب الحكم الجديدة**، الجريدة، ع ٢٠٥٨، ٢٠ ديسمبر (كانون أول) ١٩١٣، ص ١. عبد اللطيف حمزة، **أدب المقالة الصحفية في مصر**، (أحمد لطفي السيد في الجريدة)، دار الفكر العربي، ط٢، ١٩٦١، ج٦، ص ٢٤-٣١. وسيشار إليه فيما بعد، حمزة، أدب المقالة.

(٥) شرف، **طه حسين وزوال المجتمع التقليدي**، ص ٢٠٣.

وإذا كان الإمام محمد عبده يدعّم نهجه الإصلاحي التوفيقي بـ "الفكرة" و "الموقف"، من خلال العمل في المؤسسات، فإن لطفي السيد ومعه جيل جديد من الليبراليين مارسوا تعزيز النهج التحديثي الليبرالي، عبر "الفكرة" بالجهد الفكري والثقافي، وعبر "الموقف" بالمشاركة في أجهزة الدولة، كتولّي الوزارة، ورئاسة الجامعة وغيرها من مؤسسات التوجيه.

ويظهر د. منصور فهمي (١٨٨٦ – ١٩٥٨م)[١]؛ كأحد أبرز رموز التيار الليبرالي. تلقى تعليمه العالي في باريس، وناقش في عام ١٩١٣م أطروحة الدكتوراه بعنوان "حالة المرأة في التقاليد الإسلامية وتطوراتها"، وهي أول رسالة قدّمها مصري في علم الاجتماع.

وقد أشرف عليها المستشرق اليهودي ليفي بريل (Levy -Bruhl)[٢] (١٨٥٧ – ١٩٣٩م)، وتضمنت نقداً لاذعاً لأحوال المرأة في المجتمع الإسلامي، بل ولموقف الإسلام من المرأة، ونهج فيها منهج النقد التاريخي، المتحرر من الالتزام بقدسية الوحي، ومفسراً نصوص القرآن الكريم، والحديث الشريف، وسلوك الرسول عليه السلام وفقاً لمناهج المستشرقين.

وعندما عاد إلى مصر، عمل مدرساً في الجامعة المصرية، لكنه أُخرج منها عندما نشرت الصحف مقتطفات من أطروحته التي كتبها بالفرنسية، و لم يحاول

---

(١) ولد في قرية (شرنقاش) مديرية الدقهلية عام ١٨٨٦، حصل على بعثة لدراسة الفلسفة في جامعة باريس عام ١٩٠٨، وبعد حصوله على درجة الدكتوراه عام ١٩١٣، عاد ليعمل لمدة ستة أشهر أستاذاً في الجامعة، وبعدها فصل من الجامعة لمدة ست سنوات، ليعود إليها عام ١٩٢٠، تولى عمادة كلية الآداب في الجامعة المصرية، واختير مديراً لدار الكتب، ثم مديراً لجامعة الاسكندرية، وأحيل على التقاعد عام ١٩٤٦، وتوفي في القاهرة عام ١٩٥٨، د. منصور فهمي، أبحاث وخطرات، الهيئة المصرية العامة للكتاب (القاهرة)، ١٩٧٣، ص ٢٠ – ٢١.

(٢) حول حياته ونتاجه الفكري، يمكن مراجعة ؛ د. كميل الحاج، **الموسوعة الميسّرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي** (عربي – انجليزي)، مكتبة لبنان، بيروت، ط١، ٢٠٠٠م، ص ٥٠٧ – ٥٠٨. وسيُشار إليه، الحاج، الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي.

إطلاقاً إعادة نشرها بالعربية، وكان عضواً في "جماعة السفور"، وفي الحزب الديمقراطي المصري، وأحد أبرز كتّاب "السياسة".

لكن منصور فهمي أعاد النظر في كثير من قناعاته الفكرية، فعاد ليبدي تفهّماً لحقائق الإسلام بعيداً عن المفاهيم الاستشراقية التي خيَّمت على فكره في بواكير الشباب، وراح يعبّر عن هذا الموقف منذ نهاية عقد العشرينيات، عبر مقالاته الصحفية، ونشاطه الفكري العام[(١)].

ولا يمكن استكمال صورة الفكر الليبرالي في مصر دون التوقف مطولاً مع تجربة د. محمد حسين هيكل[(٢)](١٨٨٨ – ١٩٥٦م)، فقد تتلمذ في السياسة والفكر على لطفي السيد، وفي باريس انفتح على الثقافة الأوروبية بكل تجلّياتها، وأبدى إعجاباً بها وحماساً كبيراً نحوها[(٣)]، وساهم في صياغة الفكر الليبرالي في مصـــر عبر ترجماتـــه المتعددة عن الأدب الفرنسي خاصة لأناتـــول فرانس

---

(١) د. منصور فهمي، **أبحاث وخطرات**، (المقدمات) ص ٧ – ٣٣. محمد جابر الأنصاري، **تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي ١٩٣٠ – ١٩٧٠**، عالم المعرفة (٣٥)، الكويت، نوفمبر (تشرين ثاني) ١٩٨٠، ص ٢١ وسيُشار إليه فيما بعد، الأنصاري، تحولات الفكر والسياسة، ص ١٢١. الأنصاري، **الفكر العربي وصراع الأضداد**، ص ٥٨. د. أحمد عبد الحليم عطية **"الأخلاق الاجتماعية في الفكر العربي المعاصر"** ، شؤون عربية (القاهرة)، ع ٦٩، آذار/ مارس، ١٩٩٢، ص ١٨٢. عوض، **أوراق العمر**، ص ٦١٣.

(٢) ولد في عام ١٨٨٨ في قرية "كفر غانم" بالدقهلية في أسرة ذات ثراء، أتم دراسته الابتدائية عام ١٩٠١، وحصل على البكالوريوس عام ١٩٠٥، درس الحقوق في مدرسة الحقوق بالقاهرة، ثم سافر إلى باريس، وحصل من السوربون على درجة الدكتوراه في القانون عام ١٩١٢، وبعد عودته إلى مصر، درس في الجامعة لفترة قصيرة، ثم مارس المحاماة، ونشط في ميادين الصحافة والسياسة، فقد كتب في "الجريدة" منذ بواكير الشباب، كما كتب في "السفور" وترأس تحرير "السياسة" طيلة فترة صدورها، كان عضوا في "جماعة السفور"، ثم في "الحزب الديمقراطي المصري" الذي انبثق عنها، ثم عضوا مؤسسا في حزب الأحرار الدستوريين، وتولى رئاسته عام ١٩٤٢، وقد تقلّد عدداً من المناصب الوزارية كالمعارف، والشؤون الاجتماعية، وتولى رئاسة مجلس الشيوخ ١٩٤٥-١٩٥٠ وتوفي في القاهرة ١٩٥٦. د. حسين فوزي النجار ، د. **هيكل وتاريخ جيل ١٨٨٨-١٩٥٦**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٨. ص ٩ – ٤٣، ص ٣١٩، ص ٣٥٣.

(٣) م. ن، ص ٣١-٣٣، ص ٧٧-٧٨.

(A. France)[1]، وعبر مؤلفاته، وكان من أهمها "جان جاك روسو: حياته وأدبه" (١٩٢١ – ١٩٢٣م). وإن كان جهده الفكري والثقافي الأبرز في رئاسة تحرير "السياسة"، أبرز منابر الفكر الليبرالي في مصر خلال هذه المرحلة[٢].

وإذا كان د. هيكل من أجرأ من عبّر عن أفكاره التحديثية الليبرالية، فإنه أيضاً تمتع بقدر عالٍ من الجرأة في التعبير عن مراجعات فكرية عميقة وجذرية إلى حد ما، في مرحلة العودة إلى الإسلام أو إلى "التوفيقية" [٣] في عقد الثلاثينيات، لقد استفزته الهجمة التبشيرية على مصر[٤]، فتصدى لها[٥].

وبدأت المقالات الإسلامية تجد سبيلها للنشر على صفحات "السياسة"[٦]، وانطلق يؤلف في الدراسات الإسلامية،فأصدر"حياة محمد" ١٩٣٢ – ١٩٣٥م،

---

(١) حول شخصية الكاتب الفرنسي أناتول فرانس ١٨٤٤ – ١٩٢٤ وأدبه، يمكن مراجعة، علي كامل، **أناتول فرانس بعد عشرة أعوام من وفاته**. المقتطف، م٨٥، جـ٤، أول ديسمبر (كانون أول) ١٩٣٤، ص ٤٢٢ – ٤٣٢. عباس محمود العقاد، **مطالعات في الكتب والحياة**، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ت، ص ٢٤٣ – ٢٥٣.

(٢) الشلق، **العلمانية والفكر المصري**، المجلة التاريخية المصرية (القاهرة)، م٣٠ – ٣١/ ١٩٨٣ –١٩٨٤، ص ٤٥٠. جب ، **دراسات**، ص ٣٥٥.

(٣) حول مصطلح "التوفيقية" ، ومظاهر العودة إلى "التوفيقية" ، الأنصاري، **الفكر العربي وصراع الأضداد**، ص ٩٧ -١٠٦

(٤) وتصدى مجلس النواب لمناقشة خطر التبشير في مرات عديدة، الدولة المصرية، **مجلس النواب، مجموعة محاضر الانعقاد الثالث**، م٣، محاضر الجلسات ٥٦-٧٤، (٧ مايو (أيار) ١٩٣٣– ٢٧ يونيو (حزيران) ١٩٣٣) جلسة يوم ١٤ يونيو ١٩٣٣، المطبعة الأميرية، ١٩٣٣، ص ١٧٣٦-١٧٣٧.

(٥) هيكل، **مذكرات**، ج١، ص ٢٧٢-٢٧٣. د. هيكل، **"الاعتداء المنظم على الإسلام، وواجب الحكومة في المبادرة إلى قمعه"**، السياسة، ع٢٣١٦، ١٤ إبريل (نيسان) ١٩٣٠، ص ٣. د. هيكل، **"أيها المبشرون، أرض الله واسعة، فإليكم عن بلاد المسلمين"**، "السياسة"، القاهرة، ع ٤١٦٢، ٣١ ديسمبر ١٩٣٦. ص ١ – ٢.

(٦) محب الدين الخطيب، **"هل كان المعز لدين الله فاتحاً أجنبياً"**، "السياسة"، (القاهرة)، ع٤١٢٥، ٦ أكتوبر (تشرين أول)، ١٩٣٦، ص ١. الشيخ محمود شلتوت **"الإسراء تثبيت وتكريم"**، السياسة، القاهرة، ع ٤١٢٦، ٧ أكتوبر (تشرين أول) ١٩٣٦، ص١. عبد المنعم حسين علي **"الإصلاح الديني وحاجة الأمة إليه"**، السياسة، القاهرة، ع ٤١٣٣، ١٦ أكتوبر (تشرين أول) ١٩٣٦، ص ١-٢.

و "في منـــزل الوحي" ١٩٣٦م، كما عبّر بصراحة عن خيبة أمل عميقة بالحضارة الغربية، وبسياسات الغرب، وبفرص نجاح الثقافة الغربية في البيئة المصرية والعربية[١].

ويعدّ د. طه حسين (١٨٨٩ – ١٩٧٣م)[٢] من أبرز دعاة الليبرالية والتحديث في هذه المرحلة، فبعد أن درس في الأزهر (١٩٠٢ – ١٩٠٨م)، غادره إلى الجامعة المصرية، فغادر بذلك ثقافة الأزهر ليتجه في طريق الثقافة الغربية المسيطرة في الجامعة المصرية، ولما انتقل للدراسة في باريس تعمّق التوجه نحو الغرب الثقافي في وجدان طه حسين وعقله.

أبدى اهتماماً بالفكر الاجتماعي منذ أن أعدّ أطروحته لنيل درجة الدكتوراه في جامعة السوربون عام ١٩١٨م، بعنوان "فلسفة ابن خلدون الاجتماعية" بإشــراف عالم الاجتماع اليـــهــودي إميل دوركهايم (Emile Durkheim)[٣] (١٨٥٨ – ١٩١٧)، كما أبدى اهتماماً بالفلسفة اليونانية، والفلسفة والفكر الأوروبيين الحديثين. وارتبط بصداقة فكرية وسياسية

---

(١) محمد حسين هيكل، حياة محمد، مكتبة النهضة المصرية (القاهرة)، ط٨، ١٩٦٣، (المقدمة)، ص ٢-٣.

(٢) ولد في العام ١٨٨٩ في قرية مغاغة بمحافظة المنيا، كُف بصره في السادسة من عمره، درس في الأزهر، ثم التحق عام ١٩٠٨ بالجامعة المصرية، وحصل على درجة الدكتوراه فيها عام ١٩١٤، ثم أوفدته الجامعة في بعثة إلى فرنسا، وحصل على درجة الدكتوراه في السوربون عام ١٩١٨، وعاد ليعمل أستاذا للتاريخ القديم بالجامعة المصرية. وفي عام ١٩٢٨ عين عميداً لكلية الآداب، ولما أبعد عن الجامعة عام ١٩٣٢ أطلقت عليه الصحافة "عميد الأدب العربي"، ثم عاد إلى الجامعة بعد عامين، وتولى عمادة كلية الآداب ١٩٣٦-١٩٣٩. ثم نقل إلى وزارة المعارف عام ١٩٣٩، وفي العام ١٩٤٢ أنتدب مديراً لجامعة الإسكندرية عند تأسيسها، وفي العام ١٩٥٠ عين وزيرا للمعارف، وفي ٢٨ أكتوبر (تشرين أول) ١٩٧٣ توفي في القاهرة. طه حسين ببلوغرافيا ١٨٨٩-١٩٧٣، "القاهرة"، القاهرة، ع١٣٢، نوفمبر (تشرين ثاني) ١٩٩٣، ص ١٢٠-١٢٢.

(٣) حول شخصيته وحياته ونتاجه الفكري، يمكن مراجعة ؛ الحاج، الموسوعة الميسّرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، ص ٢٢٦ – ٢٢٩.

حميمة مع أحمد لطفي السيد، كما ارتبط بحزب الأحرار الدستوريين، ثم تحوّل في مطلع الثلاثينيات نحو الوفد[(١)].

سخّر طه حسين كل جهوده الفكرية والأدبية والأكاديمية والسياسية، لخدمة الفكر الليبرالي الغربي الذي آمن به، ووقف حياته للدعوة للمفاهيم والقيم الليبرالية. وانخرط طويلاً في معركة "القديم والجديد"[(٢)].

وكثيراً ما لجأ إلى الاستفزاز والإثارة، عندما كان يعمد إلى مصادمة الناس في معتقداهم الدينية، كما فعل في كتابه "في الشعر الجاهلي"، وظلت تطارده تهمة تقديم "دراسات إلحادية" لطلبته في الجامعة، وتسبّبت في إخراجه من الجامعة عام ١٩٣١م[(٣)]، لكنه ساهم في الحملة على النشاط التبشيري في مصر[(٤)].

وأصدر في ديسمبر ١٩٣٣م كتابه على "هامش السيرة"، وقد أتى متزامناً مع دراسات هيكل في السيرة.

---

(١) م .ن ، ١٢٠ – ١٢٢.

(٢) طه حسين، **حديث الأربعاء**، دار المعارف، القاهرة، ط١٠، د.ت، (ثلاثة أجزاء)، ج٣، ص ٣٧٥. عبر طه حسين عن موقفه من هذه المسألة في عدة مقالات جمعت في "حديث الأربعاء" ، أما خصمه في هذه المعركة فقد كان مصطفى صادق الرافعي، أنظر مصطفى صادق الرافعي، **تحت راية القرآن، المعركة بين القديم والجديد**، دار الكتاب العربي ، بيروت، ط٨، ١٩٨٣.

(٣) عبد العزيز شرف، **طه حسين وزوال المجتمع التقليدي**، ص١٦٩-١٧٠. أنور الجندي، **الصحافة والسياسة**، في مصر منذ نشأتها إلى الحرب العالمية الثانية، مطبعة الرسالة، القاهرة، د.ت، ص ٤٠٢ – ٤٠٣، وسيُشار إليه فيما بعد، الجندي، الصحافة والسياسة.

(٤) يمكن تكوين فكرة أوضح حول موقفه من التبشير بمراجعة أهم مقالاته في هذه المسألة، وهي: "عوجاء" نُشر بتاريخ ١٩٣٣/٨/٨، انظره في، د. طه حسين، **تجديد**، تحقيق وتقديم محمد سيد كيلاني، دار الفرحاني، القاهرة، ١٩٨٤، ص ٢٦ – ٣١. "نجدة" نشر بتاريخ ١٩٣٣/٨/٢٩، انظره في، طه حسين، **تجديد**، ص ١٣٢ – ١٣٧. "نداء" نشر بتاريخ ١٩٣٣/٩/٢١، انظره في، طه حسين، **تجديد**، ص ٢٥٣ – ٢٥٨. وهي من ألفها إلى يائها تندرج في سياق الحملة على وزارة إسماعيل صدقي، وتقصّد إحراجها، وإظهارها في ثوب الحامي للتبشير أو العاجز عن مقاومته.

لكن طه حسين لم يظهر شيئاً من المراجعة الفكرية كهيكل، ويصرّح بأن هذه الدراسة تأتي في إطار تقديم الدراسات الأدبية الترفيهية، التي تقرّب صورة الأدب العربي القديم للشباب، وتقدم ترفيهاً للنفوس المتعبة؛ فيقول :

"وأحب أن يعلم هؤلاء أن العقل ليس كل شيء، وأن للناس ملكات أخرى ليست أقل حاجة إلى الغذاء والرضا من العقل، وأن هذه الأخبار والأحاديث إذا لم يطمئن إليها العقل، ولم يرضها المنطق، ولم تستقم لها أساليب التفكير العلمي، فإنّ في قلوب الناس وشعورهم وعواطفهم وخيالهم وميلهم إلى السذاجة، واستراحتهم إليها من جهد الحياة وعنائها، ما يحبب إليهم هذه الأخبار ويرغبهم فيها، إلى أن يلتمسوا عندها الترفيه على النفس حين تشقّ عليهم الحياة، وفرقٌ عظيم بين من يتحدث بهذه الأخبار إلى العقل على أنها حقائق يقرّها العلم وتستقيم لها مناهج البحث، ومن يقدمها إلى القلب والشعور على أنها مثيرة لعواطف الخير، صارفة عن بواعث الشر، معينة على إنفاق الوقت واحتمال أثقال الحياة وتكاليف العيش" [(١)].

كما أنه نشر في الفترة نفسها كتابه "من بعيد" وهو عبارة عن مجموعة مقالات كتبها خلال أعوام (١٩٢٣ – ١٩٣٠م)، وصدرت الطبعة الأولى منه عام ١٩٣٥م، وهو لا يشير إلى أي تحوّل فكري عن الخط السابق.

ثم أصدر كتابه الأخطر وهو "مستقبل الثقافة في مصر" عام ١٩٣٧م، وهو أوضح تعبير عن مشروع طه حسين الفكري القائم على التغريب، والعلمانية الصرفة[(٢)].

---

(١) طه حسين، على هامش السيرة، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٧م، ط٣١، ص، ي – ك.

(٢) قدم في كتابه "من بعيد" رؤية علمانية للعلاقة بين ثالوث الدين والعلم والسياسة، وأكد فيه على علمانية الدولة المصرية. طه حسين، من بعيد، دار العلم للملايين، بيروت، ط٤، ١٩٦٧، ص ٢٠٦ – ٢٥٤. أما كتابه "مستقبل الثقافة" فهو يمثل خلاصة فكر طه حسين خلال فترة الدراسة، وهو وإن كان برنامجاً لمستقبل الثقافة

أما عباس محمود العقّاد (١٨٨٩ – ١٩٦٤م)[١]، فقد أسهم بجهد فكري معتبر في دعم الفكر الليبرالي، وفي الدفاع عن توجهات الوفد الفكرية والسياسية، فقد بقي طيلة الفترة (١٩٢٣ – ١٩٣٥م)، يكتب المقال الافتتاحي في الصحافة الوفدية.

فقد آمن العقّاد بالديمقراطية الليبرالية، ودافع عن الحرية، وتصدّى في هذه المرحلة للفكر الاشتراكي وللشيوعية، ودافع بحرارة عن موقف الوفد الرافض لفكرة الخلافة، ولعقد مؤتمر الخلافة، ولتطلعات الملك فؤاد في هذا الشأن.

كما دافع بقوة عن التوجهات العلمانية للوفد، لكنه اختلف مع الوفد وخرج عليه شعوراً منه بأن الوفد يساوم على مبادئ الديمقراطية الليبرالية[٢]، كما أنه لم يكن من دعاة التغريب.

ولعله ليس من الممكن ونحن نتحدث عن رموز التيار الليبرالي في مصر تجاهل إسماعيل مظهر (١٨٩١ – ١٩٦٢م) [٣]، وهو صاحب فكرة إنشاء

– والتعليم في مصر بعد معاهدة ١٩٣٦، فإنه يعبر عن الرؤية الفكرية العامة لطه حسين في ميادين الحياة المختلفة، ويمكن اعتباره آخر مرافعة فكرية لطه حسين خلال فترة ما بين الحربين العالميتين. وسنتعرف على هذه الرؤية لاحقاً.

(١) ولد في أسوان ١٨٨٩ لأسرة متواضعة الحال، والده مصري وأمه كردية، درس الابتدائية في أسوان، شغف بالمطالعة، وعمل موظفا بالسكة الحديدية، وبوزارة الأوقاف بالقاهرة ثم عمل في الصحف والكتابة والتأليف. صلاح زكي أحمد، **أعلام النهضة العربية الإسلامية في العصر الحديث**، مركز الحضارة العربية، القاهرة، ط١، ٢٠٠١، ص١٦٨-١٧٥.

(٢) "**بصمات العقاد الفكرية والأدبية والسياسية على الواقع العربي**" الطليعة (القاهرة)، س٢، ع٣، مارس (آذار)، ١٩٦٦، ص ١٢٩ – ١٤٩ .

(٣) ولد في القاهرة ١٨٩١، وتلقى تعليمه في مدارسها، ثم سافر إلى انجلترا، ودرس في جامعة لندن وجامعة أكسفورد خلال الفترة ١٩٠٨-١٩١٤، انضم في شبابه للحزب الوطني وكتب في صحافته، ثم أصدر مجلة العصور خلال الفترة ١٩٢٧-١٩٣١، وفيما بعد ترأس تحرير مجلة المقتطف ١٩٤٥-١٩٤٨. وتوفي بالقاهرة عام ١٩٦٤. الزركلي، **الأعلام** ، دار العلم للملايين، ط١٠، ١٩٩٤، ص ٣٢٧. ولمزيد من المعلومات حول إسماعيل مظهر وتوجهاته الفكرية، يمكن مراجعة، حنان الخريسات، **إسماعيل مظهر مفكراً**، رسالة ماجستير في الفلسفة، الجامعة الأردنية، ١٩٨٤، بإشراف د. أحمد ماضي.

"حزب الفلاح" عام ١٩٢٩م. وهو برنامج ليبرالي بمسوح اجتماعية أو اشتراكية مبهمة، يهدف إلى حل مشاكل الفلاح المصري، تقدّم بهذه الفكرة للنحاس باشا "زعيم الأمة"، زعيم الوفد للنهوض بها وتنفيذها، لكن الوفد تجاهل الفكرة[١].

٤- أبرز الأحزاب الليبرالية في مصر:

يمكن القول بأن مصر عرفت ثلاثة أحزاب ليبرالية خلال فترة الدراسة، هي الحزب الديمقراطي المصري (١٩١٩ – ١٩٢٢م)، وقد أُشير في الفصل الأول إلى هذا الحزب وجذوره وكيف انتهى إلى الانخراط في حزب الأحرار الدستوريين.

أما الحزبان الآخران فهما حزب الأحرار الدستوريين (١٩٢٢ – ١٩٥٣م)، وحزب الوفد، وكنا قد تحدثنا عن دورهما في العملية السياسية في مصر أثناء فترة ما بين الحربين، وهنا نلقي ضوءاً على هويتهما الفكرية.

انتهج الحزبان الأيديولوجية الليبرالية نفسها، واختلفا في الشكل دون المضمون، وهو اختلاف قائم على صراعات شخصية، وعلى صراع سياسي، وتنافس حزبي ليس أكثر.

وكان الحزبان قد انطلقا من جذر فكري واحد هو مدرسة الإمام محمد عبده الإصلاحية. ثم تبلورت الاتجاهات الليبرالية لديهما بمرور الوقت طيلة العقدين الأوّلين من القرن العشرين، في إطار حزب الأمة، ومدرسة "الجريدة"، ثم في "جماعة السفور" و "الحزب الديمقراطي المصري" وفي "الوفد المصري".

---

(١) برنامج حزب الفلاح، الطليعة (القاهرة) ع٣، مارس (آذار) ١٩٦٥، ص ١٤٦-١٥٢.

وتعمّق الاتجاه العلماني في وجدان هؤلاء وخطابهم، في مطلع العشرينيات، بزيادة حدة الموجة العلمانية التغريبية التي اجتاحت مناحي الحياة المختلفة، وراحت تطيح بكثير مما تعارف عليه المجتمع من قيم وأفكار.

وقد استظلّت هذه الموجة بغطاء الهيمنة الاستعمارية، التي فرضت نفسها على مصر والمنطقة من حولها(1)، كما استوحت الليبرالية المصرية الكثير من النموذج التغريبـــي الجاري على قدم وساق — آنذاك — في تركيا(2).

لقد نظر الليبراليون في مصر بانبهار وإعجاب إلى التجربة العلمانية في تركيا، وظهر جدل فكري هام بين التيارات المختلفة تعقيباً على ما يجري في تركيا.

وظهر في الصحافة المصرية آلاف المقالات والتحقيقات حول التجربة الكمالية إعجاباً وتأييداً، أو انتقاداً وتحذيراً، لكن التيار الليبرالي أبدى إعجاباً شديداً بهذه التجربة(3).

---

(1) الأنصاري، تحولات الفكر والسياسة، ص ١١٢-١١٧. أحمد زكريا الشلق، العلمانية في الفكر المصري الحديث. المجلة التاريخية المصرية (القاهرة)، م٣٠، ٣١ (١٩٨٣/١٩٨٤) ص ٤٣٣-٤٦٨، ص ٤٤٧-٤٤٨.

(2) هلال، التجديد، ص ٤٥. شكري، النهضة والسقوط، ص ١٧١-١٧٢.

(3) هيكل، "النهضة التركية"، السياسة الأسبوعية، ع٨٣ ـــ ١٨ أكتوبر (تشرين أول) ١٩٢٧، ص ١. "تركيا الجديدة والغازي، مشاهدات وآراء كاتب خبير"، كوكب الشرق، ع ٦٥٠، ١٣ أكتوبر ١٩٢٦، ص ١. "النساء التركيات والمدنية الغربية"، البلاغ، ع ١٢٥١، ٢٣ أبريل (نيسان) ١٩٢٧، ص ١. واهتمت "الهلال" بإجراء استفتاء لمعرفة آراء بعض المثقفين حول موقفهم مما يجري في تركيا.

"هل نقتدي بتركيا، وإلى أي حد؟" الهلال ، م٣، ج٩، أول يوليه (تموز)، ١٩٣٥، ص ١٠٠٩-١٠١١.

وعند وفاة "أتاتورك" احتفت به الصحافة الليبرالية ، ورثته رثاءً مرا "مات أتاتورك" ، الأهرام ، ع ١٩٤٥٧، ١١/١١/١٩٣٨، ص١و٣. وفيه ثناء وإطراء وأسف، وإعجاب بإصلاحاته وقراراته السياسية والاجتماعية والعسكرية. "نهضة تركيا ونهضة مصر بمناسبة فقد بطل الترك وذكرى الجهاد الوطني في مصر" ، الأهرام، ع (١٩٤٦١) ١٥/١١/١٩٣٨، ص ١-٢ والمقارنة كانت لصالح النهضة التركية طبعاً.

وراح الليبراليون يثيرون في مصر نفس القضايا التي كانت تُثار في تركيا، كالخلافة، وتغريب التعليم، والتشريع والثقافة والأدب، والأزياء، والحروف اللاتينية والمطالبة بإلغاء الوقف، وإلغاء الإفتاء، والأخذ بالزواج المدني[1].

وظهر حزب الأحرار الدستوريين كحزب للصفوة الاجتماعية والثقافية، وكمدافع عن مبادئ الحرية والدستورية — كما يوحي بذلك اسمه — وكمؤمن بمبادئ العلمانية الشاملة، واعتبرت "السياسة" لسان حاله منبراً للفكر الليبرالي.

ويمكن تحديد ملامح الرؤية الفكرية للحزب بقراءة العناوين البارزة لقانون الحزب الصادر عند تأسيسه في الثلاثين من تشرين أول ١٩٢٢م، حيث وضع الحزب لنفسه مبادئ يسعى لتحقيقها، وهي تتعلق بتأييد النظام الدستوري، وتطوير الحياة النيابية، والحكم المحلي، والدفاع عن حقوق الفرد وحريته، ومحاربة الأمية ونشر التعليم، وتطوير اقتصاد البلاد، وتشجيع القطاع الخاص والاستثمار الأهلي، وتوزيع الضرائب توزيعاً عادلاً وحماية الصناعة المصرية، وترقية الزراعة وإصلاح وسائل الري والصرف والسعي إلى تخلي الحكومة عما تحت يدها من الأطيان للأفراد (ولا يحدد من هم؟ هل هم الأغنياء أم الفقراء؟)، وتنظيم العلاقات في المصانع والمتاجر بين العمال وأرباب العمل على قاعدة العدل اتقاءً للأمراض الاجتماعية الناشئة من تحكم أحد الفريقين.

والمقصود هنا التحذير من تفشي الاشتراكية[2].

لكنّ البون كان شاسعاً بين الفكر والممارسة، كما اتضح من دوره في العملية السياسية، وقد عبّر عدد من المفكرين عن الرؤية الفكرية للحزب، كان في مقدمتهم أحمد لطفي السيد، و د. محمد حسنين هيكل، و د. طه حسين، و

---

(١) أنور الجندي، الفكر العربي المعاصر، ص ٧، ص ١٤، ص ١٥٧-١٥٨. رمضان، تطور الحركة الوطنية ، ص ٢٨١-٢٨٢.

(٢) "مبادئ حزب الأحرار الدستوريين"، الطليعة، ع٣، مارس (آذار)، ١٩٦٥، ص ١٤٤ — ١٤٥.

د. محمود عزمي[1]، و د. منصور فهمي، وناصرهم الشيخان، مصطفى عبد الرازق وعلي عبد الرازق، ونفر من المفكرين والكتّاب[2].

أما حزب الوفد فقد آمن بالوطنية العلمانية، واستندت أيديولوجيته إلى جملة مبادئ أساسية في تحقيق الاستقلال، وصون الوحدة الوطنية، والحكم الدستوري الذي يصون الحريات الفردية والعامة[3]، وحرص الوفد على المحافظة على صفته التمثيلية العامة للشعب، وعلى صورته كحزب جماهيري، مدافع عن الدستور وعن الشعب.

ويمكن القول أنه في هذا المجال تفوّق على خصمه السياسي الأبرز حزب الأحرار الدستوريين[4].

ومع حرصه على النهج العلماني الخالص في شؤون الحكم والسياسة، فإنه لم يلجأ إلى مصادمة الناس في عقائدهم الدينية، وما تعارفوا عليه من قيم وأنماط سلوك.

وفي نهاية فترة الدراسة، نجد الخطاب الوفدي يتطرف لجهة العلمانية في مواجهة صعود الاتجاه الإسلامي، في الوقت الذي كان فيه منظّرو حزب الأحرار الدستوريين يميلون نحو الاعتدال النسبي[5]، واقترن ذلك بهجوم كاسح على الفكر الاشتراكي، ومنظمات اليسار المختلفة.

---

(١) ولد محمود عزمي ١٨٨٩ بمنيا القمح في محافظة الشرقية، تعلّم في مصر، وحصل على درجة الدكتوراه في الحقوق من فرنسا، وعمل في الصحافة المصرية، وتولى عمادة كلية الحقوق في بغداد عام ١٩٣٦، ثم عُيّن رئيساً لوفد مصر في الأمم المتحدة، وتُوفي عام ١٩٥٤ أثناء عمله في نيويورك. الزركلي، الأعلام، م٧، ص ١٧٧.

(٢) الشلق، حزب الأحرار الدستوريين، ص ٤٨٣، ص ٥١٨-٥١٩ .

(٣) حوراني ، الفكر الغربي، ص ٣٨٦-٣٨٧. د. ديب، السياسة الحزبية، ص ١٠، ص ١٨٦.

(٤) الرافعي، في أعقاب الثورة، ج١، ص ١٨١. رمضان ، تطور الحركة الوطنية، ص ٤٢٣.

(٥) ديب، السياسة الحزبية، ص ٢٣٧.

وهكذا يتطرف الوفد علمانياً وليبرالياً ليتصدى للتيار الإسلامي المتنامي وللفكر الاشتراكي محدود الانتشار(١).

وقد دافع لفيف من ألمع كتّاب المرحلة، عن هذه الرؤية الفكرية للوفد، كأحمد أمين، وعباس العقاد، وتوفيق الحكيم، وعبد القادر المازني، ثم التحق بهم طه حسين بعد اختلافه مع الأحرار الدستوريين عام ١٩٣٢م(٢).

أما سعد زغلول (١٨٥٧ – ١٩٢٧م) فقد كان زعيماً سياسياً ورجل دولة، أكثر منه مفكراً، ولم يُعرف عنه سوى الاعتدال الفكري كما هو متوقع من زعيم وطني كبير، ورجل دولة بارز.

ثانياً: البحث في أسباب التخلّف وأسس التّقدم

انشغل الفكر العربي الحديث كثيراً في البحث في أسباب تخلّف المجتمع العربي، وأسس تقدمه ونهوضه، منذ الطهطاوي، والأفغاني وعبده، والكواكبي وغيرهم، وتعددت الاجتهادات والرؤى في الإجابة على السؤال الكبير؛ "لماذا تأخرنا؟ ولماذا تقدم غيرنا؟" (٣).

وبذلت جهود كبيرة في الإجابة على هذا السؤال، ويرى د. علي محافظة "أن المفكرين العرب في عصر النهضة انقسموا إلى فريقين في تحليلهم أسباب تخلف أمتهم، فريق السلفيين الذين أرجعوا هذا التخلف إلى ابتعاد المسلمين عن

---

(١) هلال، السياسة والحكم، ص ١٣٥-١٣٦.

(٢) حوراني ، الفكر العربي، ص ٣٨٨. وحول ظروف تحول طه حسين عن الأحرار الدستوريين إلى الوفد. انظر ، عوض، أوراق العمر، ص ٦١٠.

(٣) د. رضوان السيد، "عصر النهضة العربية، الأسئلة الكبيرة والإجابات الحائرة"، مجلة الفكر العربي، (بيروت)، ع٣٩-٤٠، حزيران (يونيو) ـــ تشرين الأول (أكتوبر) ١٩٨٥،ص ٤ – ٨.

الدين القويم، وفريق الليبراليين الذين حاولوا الغوص في تراث الماضي وأوضاع الحاضر، وتحري التطورات السياسية والقيم الاجتماعية والأوضاع الاقتصادية التي أدت إلى هذا التخلف" (١).

وإذا كان من الصعب الإضافة إلى الجهود السابقة التي استعرضت وحلّلت مواقف المفكرين العرب في عصر النهضة من هذه المسألة(٢)، فإن المهم هنا هو التركيز على أبرز ما قدّمه التيار الليبرالي من معالجات في هذه المسألة وخلال مرحلة ما بين الحربين العالميتين.

مع ضرورة الإشارة إلى أن رؤية الليبراليين المصريين لأسباب التخلف، تظهر بشكل أوضح من خلال عرض رؤيتهم لأسس التقدم وتحليلها.

كما تظهر أيضاً في معالجتهم لمسائل الحرية والعلمانية ودور الدين في المجتمع، وسلطة العقل والعلم، والعلاقة مع الغرب، وقضية المرأة، والعدالة الاجتماعية، والآفات والأمراض الاجتماعية، ولكننا سنعرض هنا لرؤيتهم لأسس التقدم وعلى النحو الآتي :

١- الدعوة إلى الحرية :

كان من الطبيعي أن يهتم الليبراليون بالدعوة إلى الحرية، والإعلاء من أهمية هذه القيمة، والدفاع عنها، واعتبار غيابها والاعتداء عليها أحد أركان التخلف،

---

(١) محافظة ، الاتجاهات، ص ١٧١.

(٢) م .ن ، ص ١٦١-١٧١.

واعتبار التمسك بها أسّ التقدم والنهوض[1]، ليس من الغريب كل هذا، فهي جوهر فكرهم، بل واتخذوا منها اسماً يدل عليهم.

وهذا أحمد لطفي السيد يجعل فقدان الحرية أحد أسباب التخلف، كما أن الاستبداد أصل الرذائل، معيداً جميع ما تعانيه مصر من "سوء الحال" إلى "نقص الحرية" مؤكّداً "فنحن المصريين أحوج ما نكون لتوسيع ميدان العمل لحرية الفرد، حتى يسترجع ما فقد من الصفات الضرورية للرقي المدني" [2].

وإذا كان السيد هو فيلسوف التيار الليبرالي المصري، ولديه هذا الإيمان بقداسة الحرية الفردية، فمن المنتظر أن يعبر تلامذته عن إيمانهم بالحرية الفردية واحترامها، والدفاع عن الحريات العامة والدستور والحكومة النيابية، وسلطة الأمة، والحد من سلطة الدولة[3].

اهتم الليبراليون بالدفاع عن الحرية الفكرية[4]، فهذا مصطفى عبد الرازق يؤكد بأن الدين "قد كفل للإنسان أمرين عظيمين طالما حُرم منهما، وهما

(١) سبق للطهطاوي، أن جعل أولى حقوق المواطنة التلذذ في الحرية، التي من شأنها أن تخلق مجتمع العدل والكرامة، وجعل من أول واجبات الدولة العدل والحرية ، وسيادة القانون. الطهطاوي، مناهج الألباب، الأعمال الكاملة، ج١، ص ٥١٩، ويجد حرية الصحافة في فرنسا وأبدى إعجابه بها. الطهطاوي، تخليص الأبريز ، الأعمال الكاملة، ج٢، ص ١٧١-١٧٢. وجعلها "أقوى شيء في حفظ البلاد، وراحة العباد، وتوسيع دائرة المنافع العمومية، وتأسيس قواعد تمدن الوطنية" الطهطاوي، مناهج الألباب، الأعمال الكاملة، ج١، ص ٣٩٩. يمكن أن نسوق هذا كمؤشر على اهتمام كبير في الفكر العربي الحديث بهذه المسألة. ولا يمكن إغفال ما قدمه الكواكبي مثلاً في "طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد". وغيره من المفكرين، ولمزيد من المعلومات حول صورة إجمالية لموقف الفكر العربي في عصر النهضة من مسألة الحرية، أنظر، محافظة، الاتجاهات، ص ١٧١-١٧٧.

(٢) أحمد لطفي السيد، "الحرية ومذاهب الحكم"، الجريدة (القاهرة) ع ٢٠٥٨، ٢٠ ديسمبر (كانون أول) ١٩١٣، ص ٣. النجار، أستاذ الجيل، ص ٢٠٤-٢٠٥، ص ٢٠٨.

(٣) أحمد لطفي السيد، صفحات مطوية، ص ٤٣-٤٤، ص ٥٣، ص ١٨٧. وحول موقف لطفي السيد من الحرية أنظر، ألبرت حوراني، الفكر العربي، ص ٢١٢-٢١٤. د. أمير بقطر، "الحرية ما لها وما عليها"، الهلال، م٤٥، ج١، أول نوفمبر (تشرين ثاني) ١٩٣٦، ص٨٠.

(٤) سنتحدث عن رؤية التيار الليبرالي لبعض جوانب الحرية، كحرية المرأة، والحريات الاقتصادية، والاجتماعية، في المكان الملائم فيما بعد.

استقلال الإرادة، واستقلال الرأي والفكر" كما أكد "أن الذين يخدمون الحرية الفكرية، هم خُدّام الحق وأنصاره"، جاء هذا في إطار دفاعه عن "السياسة" وما يُنشر فيها من مقالات، قادت البعض إلى اعتبارها ترويجاً للإلحاد، في حين اعتبرها هو دفاعاً عن حرية الفكر، وهذا ما لا يخالف الدين برأيه(١).

لكن د. محمود عزمي أحد أبرز الكتّاب الليبراليين في الصحافة المصرية آنذاك وهو يدافع عن حرية الرأي والعقيدة، راح يؤكد على صفحات "الهلال" "أن الدستور المصري قد أطلق حرية الاعتقاد، وكفل الجهر به وأباح الإلحاد لمن يشاء" (٢).

مما يعني أن الدستور قد كفل حرية الرأي والتعبير والاعتقاد؛ فلا يجوز مخالفته.

ودافع علي عبد الرازق عن التفكير الحرّ، وحريّة التعبير، مبيّناً أن المعضلة في مصر ليست في إنتاج الفكر، ولكن في توفر الشجاعة لدى المفكرين للتعبير الحرّ عن أفكارهم، مؤكداً أن نظام الحياة الاجتماعية في مصر "من أكبر العوائق، دون أن يصل المصريون إلى التفكير الحرّ، في أي نوع من أنواع الحياة"، كما أن من أكبر أسباب عيوب الشخصية المصرية "فقدان الحرية، حرية التفكير وحرية العمل"، فهو يعتقد "أن ظلم الحرية في مصر واضطهادها، وحدهما أساس ما في الخُلق المصري من ضعف وانحلال، وأنه لا سبيل لإصلاح الخلق المصري إلا أن يعيش المصريون أحراراً".

---

(١) مصطفى عبد الرازق، "الجمود العقلي والجمود الديني"، مصطفى عبد الرازق، آثار، ص ٥٠٠-٥٠٢. وكانت المقالة قد نشرت في "السياسة" ٢٠ مارس (آذار) ١٩٢٧.

(٢) د. محمود عزمي، "لماذا لبست القبعة؟"، "الهلال"، م٣٦، ج١، أول نوفمبر (تشرين ثاني) ١٩٢٧، ص ٥٢-٥٦

وهو يطالب بالإصلاح السياسي المفضي إلى الإصلاح الخلقي "إذ أن الحكومة الحرّة العادلة هي التي تربي حرية الفكر، وهي التي تربي الخلق المصري، وهي التي تنهض بالأمة المصرية" (١).

وإذا كان إسماعيل مظهر يعتقد بأن الشعب اليوناني القديم هو أرقى شعب أقلّته الأرض من حيث النضوج الفكري، وأن "الإنسان لم يرتقِ منذ العصر اليوناني الأول حتى اليوم في الكفاءات العقلية" فإنه يُرجع كل هذا التفوق الذي أسبغه على اليونان وحضارتهم، إلى "بروز الذاتية الفردية واستقلالها فكراً وعملاً وبعدها عن التأثر بحياة الجماهير" لذلك فإنه لا يطمئن لمستقبل الإنسان "إلا إذا تبدلت جماعات المدنية الحديثة في نظامها الحاضر السائدة فيه روح الجماهير بنظام يكفل حرية الفرد وينمي كفاياته ومواهبه" (٢).

أما العقاد، فيرى بأن حرية الفكر هي حرية التعبير عن "الشخصية الإنسانية" بكل ما تشمل من حسّ وإدراك وخلق ومزاج ومجهود، وهي — عنده — تساوي حرية الحياة، "فسيان أن تمنع الإنسان أن يحيا، وأن تمنعه أن يفكر ويستوفي جوانب "الشخصية" التي تبلغ تمام مظاهرها في التمييز والتفكير"، وهو يعتقد بأن حماية الحرية الفكرية هي حماية من غوائل الذل والنفاق والغباء(٣).

لكن العقاد وهو ينادي بحرية الفكر كان قد طالب فيما مضى بتوضيح مفهوم حرية الفكر "إننا نريد أن نكون أحراراً في طلب الحرية لئلا نطلبها كما يطلبها العبيد المسخّرون.

---

(١) علي عبد الرازق، "حرية الفكر" ، الهلال / م٤٠، ج١، أول نوفمبر (تشرين ثاني) ١٩٣١ ، ص ١٩-٢٠.

(٢) إسماعيل مظهر، "طبائع المدنية الحديثة، مدنية الفرد ومدنية الجماهير"، المقتطف (القاهرة)، م٦٨، جـ٣، ١ مارس (آذار) ١٩٢٦، ص.ص، ٢٧٤ — ٢٧٩.

(٣) العقاد، "حرية الفكر هي حرية الحياة"، الهلال م ٤٥، ج١، (أول نوفمبر (تشرين ثاني) ١٩٣٦). ص ٢٢-٢٥.

فمن تلك الحرية التي نريدها أن نعرف حدود "حرية الفكر" نفسها. وهو يرفض أن تكون "حرية الفكر" مجرد مجاراة لكل جديد، "فهذه الحرية ضرب آخر من الجمود لا نريدها لمصر ولا نفضلها على عبادة القديم الذي ننعاه على المقلدين" ويأتي كلامه هذا في سياق تعليقه على كتاب سلامة موسى "حرية الفكر"، وكأنه به يعرّض بنهج سلامة موسى القائم على الدعوة لكل "صرعة" فكرية تظهر في الغرب بحجة حرية الفكر؛ فيقول العقاد : "ولسنا أحراراً حين ندور مع الأفكار الطارئة كما يدور طلاب الأزياء مع كل عارضة تروج وكل خاطرة تعنّ في الأذهان" (١).

ومن المؤكد أن التيار الليبرالي يؤيد فكرة الديمقراطية، والنظام النيابي الديمقراطي، ويجعلها محور النظام السياسي الذي يرتجيه، فهذا د. هيكل يعتقد بأن الديمقراطية ملائمة للمزاج المصري، وأنها أفضل أنظمة الحكم بالنسبة للبيئة المصرية، وذلك – في نظره – لأنها تدعو إلى ما دعت إليه تعاليم الإسلام "من حقوق الأفراد في حرية الفكر وفي التعليم وفي السعي والعمل" كما أن "طبيعة هذه البلاد تتفق مع هذه التعاليم وتعاون عليها" وعليه "فلا مفر من أن تكون ثقافتنا الثقافة الديمقراطية" (٢).

والديمقراطية عند طه حسين، هي "التي يتحقق فيها التوازن على نحو ما بين الفرد والجماعة، والتي ترعى حقوق الفرد، وما بين الشخصية الفردية،

(١) عباس محمود العقاد، ساعات بين الكتب، مطبعة المقتطف والمقطم (القاهرة)، ١٩٢٩، جـ١، ص ٩٢.

(٢) د. هيكل ، "ثقافتنا الديمقراطية" السياسة الأسبوعية، س٦، ع٥، ١٣ فبراير (شباط) ١٩٣٧، ص ١٢-١٣.

والشخصية الجماعية" [1]، وتصدى علي عبد الرازق للتوفيق بين الديمقراطية والإسلام[2].

لكن الفكرة الديمقراطية النيابية، لم تكن بمعزل عن النقد في الفكر الليبرالي المصري، ففي ظل الاعتداء على أصول وقواعد النظام الديمقراطي النيابي، من قبل حزب الأحرار الدستوريين، نجد أحد أبرز كتابه، وهو د. محمود عزمي، يطعن في هذا النظام وكأنه يبرر اعتداء الحزب عليه، فهو بالرغم من إقراره بأن الديمقراطية هي النظام الأصلح للحكم، فإنه يعتقد بأن الديمقراطية الحقة هي "حكم الأمة بالأمة"، لا حكمها بطائفة معينة من أبنائها، مهما كان عددهم، ولأن حزب الأحرار كان يشكك في وعي الناخبين الذين يمنحون الوفد الأغلبية المطلقة في كل انتخابات نيابية نزيهة، نجد د. عزمي ينادي بفكرة "الأرستقراطية العقلية" بحيث يكون وزن أصوات الناخبين متفاوت بمقدار ثقافتهم، وبمقدار ما يملكون من "أملاك مادية منتجة"، وهذا — في نظره — يخلّص النظام السياسي من أرستقراطية المال والجاه الموروث وحده[3]، فتكون بذلك أرستقراطية مبنية على الثقافة والمال. وهكذا فالمطلوب هو الديمقراطية الأرستقراطية في مواجهة ما تعانيه مصر من الديمقراطية الشعبية الوفدية، على حد رأي الأحرار الدستوريين.

أما إميل زيدان، رئيس تحرير "الهلال" فيطالب بإعادة النظر في الديمقراطية "فميراث الثورة الفرنسية قد أصبح رثاً، وكلمات الحرية والإخاء والمساواة قد بُليت، بل كادت تصبح جوفاء لا يتفق وقعها ونغمات هذا الزمان الصاخب

---

(١) د. طه حسين، "بعض وجهات التفكير الحديث"، الهلال، م٤٥، ج٤، أول فبراير (شباط) ١٩٣٧، ص ٣٦١-٣٦٦.

(٢) علي عبد الرازق، "الديمقراطية والدين"، الهلال، م٤٣، ج٧، أول مايو (أيار) ١٩٣٥، ص ٧٧٧-٧٨٣.

(٣) محمود عزمي، "الديمقراطية الحديثة قواعد علم الاجتماع وتطبيقها على الأنظمة العامة"، الهلال، م٣٧، ج٨، (أول يونيو (حزيران) ١٩٢٩)،ص ٩٣٣-٩٣٦.

العنيف"، ويرى أن النظام الدستوري المصري المقتبس عن الغرب، لم يعد ملائماً "لبيئتنا وعقليتنا وأحوالنا الخاصة"، فما هو المطلوب؟ المطلوب عند زيدان، هو أن تتجه مصر في نظامها الدستوري "يساراً"، نحو تغليب نزعة الحكم لمصلحة سواد المحكومين لا لمصلحة طائفة منهم[1]، إذاً المطلوب هو الديمقراطية الاجتماعية، التي تراعي مصالح الفئات المسحوقة.

ومن الواضح أن الباحث اهتم بإيضاح مكانة الحرية الفكرية، وما يتصل بها من حرية الرأي والتعبير في الخطاب الليبرالي في هذا المكان من الدراسة، ذلك أن الموقف الليبرالي من الحريات الاجتماعية والشخصية سيظهر حين الحديث عن قضية المرأة، والأخلاق والآفات الاجتماعية.

أما الموقف الليبرالي من الحرية الاقتصادية فسيظهر حين الحديث عن العدالة الاجتماعية. وهذا ما ينطبق على دراسته لموقف اليسار من الحرية.

٢- الدعوة إلى العلمانية والعقلانية :

وفي تحليلهم لأسباب تخلف المجتمع المصري، يعبر الليبراليون من طرف خفيّ أحياناً، أو بصراحة ووضوح عن اعتقادهم بأن الدين أو على الأقل أسلوب فهمه وتطبيقه، كان من الأسباب الهامة التي تقف وراء هذا التخلف.

وفي وجدانهم الكثير من الإعجاب بالتجربة الأوروبية، في الفصل بين الدين والحياة، ويتطلعون إلى تقليد هذه التجربة، كما تستفزهم التجربة العلمانية في تركيا، وتشغفهم إعجاباً وإلهاماً[2].

---

(١) أميل زيدان، "تبعات الاستقلال"، الهلال، م٤٥، ٤٥، ج١، أول نوفمبر (تشرين ثاني) ١٩٣٦، ص ٥.

(٢) غصّت الصحافة المصرية بالدعوات للتأسي بتركيا الجديدة، والتنويه بمنجزات كمال أتاتورك. انظر مثلاً، "الأحوال في تركيا الحاضرة"، المقتطف، م٦٨، جـ٤، ١١ إبريل (نيسان) ١٩٢٦، ص ٤١٠ - ٤١٣.

ولعل المعركة الفكرية التي شهدتها مصر، بعد إلغاء الخلافة العثمانية في آذار عام ١٩٢٤م، وما أثير من مواقف واجتهادات حول إحياء الخلافة، والدعوة لعقد مؤتمر الخلافة، وصدور كتاب "الإسلام وأصول الحكم" لعلي عبد الرازق عام ١٩٢٥م(١)، هي في الحقيقة تعبير عن طبيعة نظرة هذا الطرف أو ذاك، للعلاقة بين الدين والحياة، ولدرجة سلطة الدين على الدولة والمجتمع والفرد.

إن جوهر الفكرة التي دافع عنها علي عبد الرازق في كتابه، هي الفصل بين الدين والدولة، وأن الإسلام دين لا دولة، وأن نظام الخلافة لا صلة له بالإسلام، وهذا تنظير للعلمانية، وتوطين لها في البيئة الإسلامية، ومن خلال تأصيل إسلامي مزعوم، لكنه صادف رأياً عاماً رافضاً وساخطاً، نظراً لطبيعة الظرف التاريخي الذي جاء فيه الكتاب.

أما التيار الليبرالي فقد رحّب بالكتاب ودافع رموزه عن الكاتب والكتاب بحرارة، على اعتبار أن القضية تمس حرية التفكير والتعبير، وإن كان سعد زغلول قد تحفّظ على آراء الكاتب بل عارضه فيما ذهب إليه من آراء(٢).

لكن هذا لا يعني أن "الوفد" قد تخلّى عن "ليبراليته"، وأصبح من دعاة "الخلافة الإسلامية"، فقد كان كما هو متوقع ضد فكرة المؤتمر، وضد سعي

---

(١) لمزيد من المعلومات حول هذه القضية ، انظر علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم**، (دراسة ووثائق) بقلم، محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٩٧٧.

(٢) يقول سعد زغلول : "وقد قرأت كثيرا للمستشرقين ولسواهم، فما وجدت في من طعن منهم في الإسلام حدة كهذه الحدة في التعبير على نحو ما كتب الشيخ علي عبد الرازق، لقد عرفت أنه جاهل بقواعد دينه، بل بالبسيط من نظرياته، وإلا فكيف يدعي إن الإسلام ليس مدنيا، ولا هو بنظام يصلح للحكم ؟؟ فأية ناحية مدنية من نواحي الحياة لم ينص عليها الإسلام؟ هل البيع أو الإجارة أو الهبة، أو أي نوع آخر من المعاملات؟ ألم يدرس شيئا من هذا في الأزهر؟ أو لم يقرأ أن أمماً كثيرة حكمت بقواعد الإسلام فقط عهودا طويلة كانت أنظر العصور؟ وأن أمما لا تزال تحكم بهذه القواعد، وهي آمنة مطمئنة؟ فكيف لا يكون الإسلام مدنيا ودين حكم؟؟" م .ن ، ص ١٠٩.

فؤاد للخلافة، وضد إضفاء أية صبغة "دينية" إسلامية على نظام الحكم في مصر، ومع المحافظة على طابعه الدستوري الليبرالي.

وقد كتب عدد كبير من الوفديين في تأييد أفكار الكتاب، وفي مساندة حرية الرأي والتعبير، ونادى أحمد حافظ عوض رئيس تحرير "كوكب الشرق" الوفدية بتآزر الأحرار أمام الأفكار الرجعية، التي تمسّ الدستور وما كفله من الحريات العامة.

وكتب بعضهم في جريدة السياسة يثنون على موقفها من القضية[1]، لكن حزب الأحرار الدستوريين ومفكريه وصحافته وقفوا موقفاً أكثر حماساً في الدفاع عن الكاتب والفكرة[2]، وعن قضية حرية الرأي، وقد تسبب هذا الموقف في أزمة وزارية أدت إلى خروج وزراء الحزب من وزارة زيور الثانية[3].

وعمدت "السياسة" في دفاعها عن الآراء الواردة في الكتاب، إلى ربطها بآراء الأستاذ الإمام محمد عبده، حول الخلافة، لإظهارها كامتداد طبيعي لأفكار الأستاذ الإمام[4]، وبرز رئيس تحريرها د. هيكل في مقدمة المنافحين عن آراء علي عبد الرازق وحريته في التعبير عنها، وكتب عدداً من المقالات في هذا الصدد، وسانده كل من طه حسين، ومنصور فهمي، ومحمود عزمي، وعبد

---

(١) علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم (دراسة ووثائق)** بقلم محمد عمارة ، ص ٢٦– ٢٧.

(٢) كان حزب الأحرار الدستوريين على صلة وثيقة بأسرة "عبد الرازق" ، كما كان علي عبد الرازق أحد مناصري الحزب، هيكل، **مذكرات**، ج١، ص ١٩٦.

(٣) أقيل رئيس الحزب عبد العزيز فهمي من منصبه كوزير للحقانية لرفضه فصل علي عبد الرازق من القضاء ، مما دفع عضوي الوزارة من الأحرار الدستوريين ، وهما محمد علي علوبة، وتوفيق دوس إلى الاستقالة احتجاجاً عل إقالة زميلهم. الرافعي ، **في أعقاب الثورة**، ج١، ص ٢٢٦–٢٢٧. هيكل، **مذكرات**، ج١، ص ١٩٤–٢٠٣. كما قررت هيئة كبار العلماء، إخراج الشيخ علي عبد الرازق من زمرة علماء الأزهر ومن القضاء الشرعي. ثم عاد فيما بعد إلى زمرة العلماء ، كما عين وزير للأوقاف في عام ١٩٤٩. محمد عمارة، "دراسة ووثائق" **الإسلام وأصول الحكم لعلي عبد الرازق**، ص ٧٢–٩١. يونان، **الوزارات**، ص ٤٨٩.

(٤) محمد عمارة "دراسة ووثائق" ، **الإسلام وأصول الحكم لعلي عبد الرازق**، ص ٣١–٣٤.

القادر المازني، وجوهر دفاعهم تركز على مسألة حرية إبداء الرأي والتعبير عنه[1].

لربما يمكننا القول بأن قضية كتاب علي عبد الرازق، كشفت الكثير من توجهات التيار الليبرالي حول دور الدين في الحياة، وحول موقفهم من علمانية الدولة والمجتمع، وهذه التوجهات ظل رموز هذا التيار يعبّرون عنها، بدرجات متفاوتة من الصراحة والحدّة.

وقبل أن تخمد نيران هذه المعركة، نشبت معركة فكرية جديدة، بطلها هذه المرة د. طه حسين، فقد أصدر في العام ١٩٢٦م كتابه المثير للجدل "في الشعر الجاهلي" [2].

إن الرؤية الفكرية التي وقفت خلف إصدار هذا الكتاب، تتمثل في سعيه إلى ترسيخ المنهج العلماني في الفكر والبحث والسياسة والاجتماع، فقد حاول طه حسين تطبيق منهج الشك الديكارتي، على الموروث الحضاري برمته، وهو يدعو إلى الإطاحة بكل المقدسات، وإخضاع كل شيء لهذا المنهج، وحتى النص القرآني فقد شكّك في صحة قصة إبراهيم عليه السلام وولده إسماعيل وبنائهما الكعبة المشرّفة[3]، إذ يقول : "للتوراة أن تحدثنا عن إبراهيم وإسماعيل، وللقرآن أن يحدثنا عنهما أيضاً، ولكن ورود هذين الاسمين في التوراة والقرآن لا يكفي

---

(١) م .ن ، ص ٣٤-٣٥.

(٢) النص الكامل لكتاب "في الشعر الجاهلي" لطه حسين، القاهرة، (القاهرة) ع١٤٩، إبريل (نيسان) ١٩٩٥ـ ص ٢١-٨١.

(٣) لمعرفة أهم الانتقادات التي وجهت للكتاب، يمكن مراجعة النص الكامل لقرار النيابة في قضية كتاب "في الشعر الجاهلي" القاهرة (القاهرة)، ع ١٤٩، إبريل (نيسان) ١٩٩٥، ص ٨٢ – ٩٤. محمد فريد وجدي، نقد كتاب في الشعر الجاهلي، القاهرة، مطبعة دائرة معارف القرن العشرين، ١٩٢٦.

لإثبات وجودهما التاريخي، فضلاً عن إثبات هذه القصة التي تحدثنا بهجرة إسماعيل بن إبراهيم إلى مكة ونشأة العرب المستعربة فيها" [1].

لقد انقسم التيار الليبرالي على نفسه، في هذه القضية أيضاً، كما حدث في القضية السابقة، فقد وقف حزب الأحرار الدستوريين وصحافته ورموزه الفكرية، إلى جانب المؤلف وحريته في البحث والتفكير والتعبير.

أما حزب الوفد فقد وقف رسمياً ضد الأفكار الواردة في الكتاب، ورفض المسّ بمعتقدات المصريين ومقدساتهم تحت أية حجة أو ذريعة، واحتفت صحافة الوفد بمحاكمة طه حسين ومصادرة كتابه وإخراجه من الجامعة[2]، واتهمت المدافعين عن الكاتب والكتاب بالإلحاد[3].

دافع د. طه حسين عن الرؤية الفكرية التي وقفت خلف الكتابين، "الإسلام وأصول الحكم" و "في الشعر الجاهلي" وأبدى إصراراً على مساندة تلك الرؤية، وعدم التراجع عنها، وجعل ما أثير حول الكتابين مظهراً من مظاهر الصراع بين الدين والعلم، مؤكداً انتفاء الأمل في تفاهمهما، ومؤمِّلاً في أن ينصرف كل منهما إلى ميدانه الخاص به تاركاً المماحكة بالآخر، ومؤمِّلاً خروج "السياسة"

---

(١) النص الكامل لكتاب "في الشعر الجاهلي"، لطه حسين، القاهرة (القاهرة)، ع١٤٩، إبريل (نيسان) ١٩٩٥، ص ٣١.

(٢) محمد فريد وجدي، "نقد كتاب في الشعر الجاهلي" ، كوكب الشرق، القاهرة، ع٦٤٧. ١٩ أكتوبر (تشرين أول) ١٩٢٦، ص ١ . كوكب الشرق، ع٦٤٨، ١١ أكتوبر (تشرين أول) ١٩٢٦، ص ١. وحول التحقيق مع طه حسن، كوكب الشرق، ع ٦٦٣، ٢٨ أكتوبر (تشرين أول) ١٩٢٦، ص ٤-٥. وحول موقف الوفد من هذه الأزمة، غالي شكري، النهضة والسقوط، ص ٢٥٥. أنور الجندي، المعارك الأدبية، في مصر منذ ١٩١٤ / ١٩٣٩، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٣، ص ٣٤٦ - ٣٧٨، وسيُشار إليه فيما بعد، الجندي، المعارك الأدبية.

(٣) "العصبة الدستورية اللادينية، إلحادهم ودين سعد"، كوكب الشرق، (القاهرة)، ع٢٠٨، ٢٢ مايو (أيار) ١٩٢٥، ص٥. وحول البعد السياسي في موقف الوفد ، شكري، النهضة والسقوط، ص ٢٥٥.

من إطار الخصومة بين الدين والعلم، متهماً السياسة بسعيها إلى استغلال هذا الصراع، وتوجيهه لخدمة غاياتها.

وقدَّم طه حسين مرافعة طويلة لإسناد ما ذهب إليه من أبدية الصراع بين الدين والعلم[1]، ودافع عن علمانية الدولة الحديثة، وأنها دولة وطنية لا شأن لها بالدين، وهذا ما يجب أن تحرص عليه الدولة المصرية لتكون "حديثة"، ومن هنا فهو يعترض على ما نصّ عليه الدستور المصري ١٩٢٣م من أن الإسلام دين الدولة الرسمي، واعتبره نصاً غير ضروري، وغير ذي فائدة أو غرض، وأنه أصبح "مصدر فرقة لا نقول بين المسلمين وغير المسلمين من أهل مصر، فقد رضيت القلة المسيحية وغير المسيحية هذا النص ولم تحاور فيه، ولم ترَ فيه على نفسها مضاضة أو خطراً، وإنما نقول أنه كان مصدر فرقة بين المسلمين أنفسهم، فهم لم يفهموه على وجه واحد، ولم يتفقوا في تحقيق النتائج التي يجب أن تترتب عليه"، وهو يقصد الخلاف بين فريقين "أحدهما المستنيرون المدنيون، والآخر شيوخ الأزهر ورجال الدين" [2].

وفي هذا السياق نادى بضرورة تحجيم دور الأزهر في الحياة السياسية، والنظر إليه كمعهد من معاهد التعليم، لا أكثر ولا أقل.. [3].

ويجتهد الليبراليون في ترسيخ النهج العلماني، ومحاربة "التفكير الديني" – بحسبهم – واتهام الفكر الإسلامي بأنه فكر غيبي لا يصلح لهذه الحياة.

---

(١) د. طه حسين، من بعيد، ص ٢٠٦ – ٢٣٨.

(٢) م .ن ، ص ٢٣٩ – ٢٥١.

(٣) د. طه حسين، تجديد، تحقيق وتقديم محمد سيد كيلاني، دار الفرجاني، القاهرة، ١٩٨٤، ص ٢٤ – ٢٥. وسيشار إليه فيما بعد، طه حسين، تجديد، (وهو عبارة عن مجموعة مقالات نشرها المؤلف في الصحافة المصرية خلال عام ١٩٣٣).

فهذا إسماعيل مظهر، يرى بأن الإنجاز الأهم في سبيل تحقيق التقدم هو "نقض العقلية الغيبية"، ويسميها أيضاً "العقلية الشرقية"، فهي سبب التخلف، ذلك أنها "لا تلائم مزاج هذه الحياة"، كما أنها "لا تتسق وحاجات هذه الحياة الدنيا"، وهي "تلائم من كل نواحيها الحياة الأخرى، نكران لكل مطالب الحياة، وتواكل على القضاء والقدر، واستسلام صرف لما سوف يأتي به الغد، وإغفال محض لمواعظ الماضي وعظاته" (١).

ولم يفتأ ينادي بالمصريين أن يتخلّصوا من "الأسلوب الغيبـــي" في التفكير، وأن ينتقلوا إلى "الأسلوب اليقيني"، بل إن مصر – برأيه – خطت في سبيل الخروج من ظلمات الأسلوب الغيبـــي إلى وضح الأسلوب اليقيني، وهذه الخطوة "سوف تقودنا سعياً إلى ميدان يتصادم فيها الأسلوبان تصادماً يثير في جو الفكر عجاجة ينكشف غبارها عن الأسلوب الغيبي وقد تحطّمت جوانبه واندكت قوائمه، وتترك الأسلوب اليقيني قائماً بهامة الجبار القوي الأصلاب مشرفاً على الشرق، وقد هبّ من رقاد القرون ليسير في الدرب الذي مهّدت سبله للأنام نواميس النشوء والارتقاء" (٢).

ووقف إسماعيل مظهر حياته للترويج لنظرية التطور الدارونية، منذ أن أصدر كتابه "ملقى السبيل في مذهب النشوء والارتقاء" كما سخّر مجلة "العصور"، للدعوة للفكر الإلحادي، وتقديمه للقارئ في إطار الدفاع عن حرية الفكر والعقيدة وحرية الرأي والتعبير.

وحدّد إسماعيل مظهر وجهة "العصور" في افتتاحية العدد الأول، بأنها مكرّسة للدفاع عن الفكر الحرّ، متحررة من جميع الآراء والنظريات المسبقة،

---

(١) إسماعيل مظهر، "وثبة الشرق"، العصور، (القاهرة)، م٦، ع ٢٩، يناير (كانون ثاني)، ١٩٣٠، ص ١١٥.

(٢) إسماعيل مظهر، "أسلوب الفكر العلمي، لنشوؤه وتطوره في مصر خلال نصف قرن" المقتطف (القاهرة) م٦٨، جـ٢، ١ فبراير (شباط) ١٩٢٦، ص ١٤٥.

التي طالما قيّدت الكتّاب ومنعتهم عن قول الحقيقة بحرية، وأن هدفها النهائي التنديد بأنماط الفكر الدينية والتقليدية[١].

ويؤكد د. طه حسين على ضرورة اقتباس "العقلية" ويعني بها طريقة التفكير عند الغرب[٢]، والإعلاء من شأن العقل وسلطته، في مواجهة أية سلطة أخرى، والنظر إلى كل الأمور نظرة عقلية.

وقد أكد د. هيكل على هذا المضمون بتأكيده أن "العقل والعلم"، هما السبيل لتحقيق السعادة التي تنشدها الإنسانية عموماً، ولذلك فإن كل الشؤون الروحية والأخلاقية والاجتماعية يجب أن تخضع لسلطة العقل والعلم، واعتبارهما المرجعية الحاكمة لكل تصرفاتنا[٣]، مبعداً أي دور للدين في صياغة هذه المرجعية.

ويتفق محمد زكي عبد القادر مع هذه الدعوة، فينبّه إلى "أن نهضتنا ينقصها الروح العلمي، وما دامت كذلك فهي نهضة عرجاء فقدت الجانب المنتج، وبقيت لها المظاهر التي لا تقدم ولا تؤخر شيئاً"، ويشير إلى أوروبا — رمز الإلهام — واحترامها للعلم والعلماء، إذ نجد أن "الروح العلمي متغلغلاً عميقاً لا بين طبقة معينة أو في بيئة خاصة، ولكن بين جميع الطبقات، وفي كل البيئات" وهذا — عنده — يقف وراء "نهضة حقّة تقوم على دعائم ثابتة" [٤].

---

(١) العصور، م١، ع١، أيلول ١٩٢٧، ص ١-١٦.و نشرت "العصور" العديد من المقالات التي تروج للإلحاد وتدعو له؛ حسين محمود "لما أنا ملحد؟" العصور، م١، ع٤، ديسمبر (كانون أول) ١٩٢٧، ص ٣١٨-٣٢٧. إسماعيل مظهر، "علاقة الإنسان بالله" ، العصور، م٢، ع٩، مايو (أيار) ١٩٢٨، ص ٩١٣-٩٢٤. إسماعيل مظهر، "حرية الفكر" ، العصور، م٢، ع١١، يوليه (تموز) ١٩٢٨، ص ١١٦٩-١١٨٠.

(٢) طه حسين، "فرعونية، أم عربية، أم غربية" ، الهلال، م٣٩، ع٦، أول إبريل (نيسان)، ١٩٣١، ص ٨٢٢.

(٣) د. هيكل، "في سبيل حياة جديدة، المعرفة أساس إيمان المستقبل" السياسة الأسبوعية، ع٧٣، ٣٠ يوليو (تموز) ١٩٢٧، ص ١٠-١١.

(٤) محمد زكي عبد القادر، "نصيبنا من النهضة الغربية، إنما نُعنى بالعرض ونترك الجوهر"، السياسة الأسبوعية، ع١٩١، ٢ نوفمبر (تشرين ثاني) ١٩٢٩، ص١٠.

أما إسماعيل مظهر داعية نظرية التطور؛ فإنه يدعو إلى جعل العلم أساساً للنهضة، لأن "العلم حر مطلق من القيود، لا يؤمن إلا بعد شك، فإذا آمن كان إيمانه راسخاً وطيداً، هذا خلق العلم، وهذا هو الخلق الذي يغرسه الإيمان الثابت بكل ما ينـــزل من العقل منـــزلة الاحترام والتقديس".

كما أنه مؤمن بأن "من شأن العلم أن ينظم العقل وينظم الشهوات وينظم المطامع. ذلك بأن العلم يقوم على حقيقة أساسية هي تنظيم الصلات القائمة بين الحقائق تنظيماً يحدد لكل حقيقة منها موضعها الخاص الذي تشغله في نظام الأشياء" وهو يتخذ من شعار "العلم" سبيلاً للدعوة لاتخاذ نظرية التطور منهجاً للإصلاح الاجتماعي، إذ يقول "على أن الشرق إن أراد أن يخطو إلى الإمام خطوات واسعة إلى الإمام في سبيل الارتقاء الحقيقي وأن يضرب في معارج التطور الثابت نحو حالات أسعد وأفضل، فإن من واجبه أن يجعل السياسة تابعة للعلم الاجتماعي، القائم على حقائق العلم الطبيعي" وتوضيح ذلك، قوله : "فلا بد إذن من أن نربط بين السياسة وبين العلم، وأن نحكم الصلة بين السياسة وبين منهج اجتماعي نتخذه إماماً تأتّم به السياسة في الإصلاح المدني" ولمزيد من التوضيح "فإن الجماعات الإنسانية باعتبارها كائنات حية من ناحية، وباعتبارها كائنات ذات نظام اجتماعي من ناحية أخرى، قد تصدق عليها حقائق علوم الأحياء مطبقة عليها تطبيقاً خاصاً، كما تصدق على بقية الأحياء الأخرى.

ولا أخال أن مفكراً متزن التقدير يُنكر أن اتخاذ أسباب العلم وسيلة للإصلاح الاجتماعي، هو السبيل التي تؤدي بأمم الشرق إلى وضع قواعد ثابتة تنتحيها في التدرج نحو مثلها العليا..

والمحصل أن الإصلاح الاجتماعي في أمم الشرق، ينبغي أن يُعهد به إلى علماء اتصلوا بعلوم الأحياء وعلوم الاجتماع" [1].

لكن د. هيكل وضمن سياق المراجعات الفكرية الذي اختطه لنفسه منذ نهاية العشرينيات، يعود إلى الاعتذار عن الأسلوب الإقصائي الذي انتهجه حيال دور الدين في صياغة المجتمع المنشود، إذ يصرِّح "أشعر اليوم بأن ما تخيَّلته في زمن من الأزمان عن العلم التجريبي واقتداره المطلق على حلّ كل ألغاز الكون، والحلول بذلك في نفس الجماعات، محل الإيمان ليس يبلغ من نفسي إلى مكان العقيدة واليقين، بمقدار ما كان يبلغ في صدر شبابي" لذلك فهو يدعو إلى إعادة الاعتبار إلى الإيمان، وإلى "الجانب الروحي" في تكوين الفرد والجماعة، ويطالب بوجوب "أن نبحث الإيمان على أنه واقعة اجتماعية لا حياة للجماعات بدونها"، فالمطلوب إذاً هو التوفيق بين "العقل والروح"، لكن ما هو دور "الروح" في هذه التوفيقية؟ دور الدين هو تحقيق الراحة النفسية للإنسان من أعباء الحياة وهمومها ليس أكثر، "لا بد إذاً من مَثَل أعلى تؤمن به الجماعة وتجد من تطلعها إليه وهيامها به ما يُنسيها ما في الحياة من همّ وبأساء" [2].

وهذا ما عبّر عنه في وقت لاحق أحمد أمين، وهو يكشف "أكاذيب المدنية الحديثة"، مؤكداً أن أخطرها كان الفصل بين "الجانب المادي" و "الجانب الروحي" ولذلك لا بد من إقامة التوازن بينهما[3].

---

(١) إسماعيل مظهر، "العلم والاجتماع" المقتطف (القاهرة)، م٨٨، جـ٥، ١ مايو (أيار) ١٩٣٦م، ص.ص، ٦٠٢ – ٦٠٧.

(٢) د. محمد حسين هيكل، "العقل والروح، وجوب تعاونهما لإقامة الحضارة"، السياسة الأسبوعية، ع١٦٧، ١٨ مايو (أيار)، ١٩٢٩، ص١.

(٣) أحمد امين، "أكاذيب المدنية" ، الهلال، م٤٥، ع٧، أول مايو (أيار)، ١٩٣٧. ص ٧٢٩-٧٣٣.

وتحدَّث د. هيكل عن ما يُعانيه الغرب من أزمة روحية، وقلق نفسي، جرّاء شيوع المادية وثقافة الإلحاد، وتعاطف مع مشكلة الفراغ الروحي لدى الغرب، وتمنّى لها نهاية سريعة، ولعل الشرق بميراثه الروحي العظيم يُسهم في ذلك[١] .

٣- الدعوة إلى التغريب :

آمن الليبراليون المصريون بضرورة اتّباع نهج الحداثة الغربية، كسبيل لصنع التقدم، وتحقيق النهضة المنشودة، وقد أجمع هؤلاء على اعتبار النموذج الغربي نموذجاً جديراً بالمحاكاة[٢].

والحقيقة أن الفكر العربي الحديث منذ مطلع القرن التاسع عشر، تقبّل فكرة "أوروبا النموذج"، واعتبر الغرب مصدر الخطر ومصدر الإلهام معاً، يثير الإعجاب كما يثير الغضب، ويثير الكره كما يثير الحب[٣].

فالإجماع منعقد على ضرورة الإفادة من تجربة الغرب الحضارية، وأن ليس هناك ما يمنع من الاقتباس عنها، فعلومها هي في الأصل علوم إسلامية[٤]، وهي بضاعتنا رُدّت إلينا، فالغرب أفاد من حضارتنا، ولا ضير من أن نفيد من

---

(١) د. محمد حسين هيكل، "النور الجديد أياً يكون مطلعه؟"، الهلال (القاهرة)، م٣٦، جـ٤، أول فبراير (شباط) ١٩٢٨، ص ٣٩٩ – ٤٠٣.

(٢) معن زيادة، "المجتمع المدني والدولة في فكر النهضة العربية الحديثة"، في، المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية (ندوة) ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٢، ص ١٥٥. د. محمد عابد الجابري، "إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر، صراع طبقي أم مشكل ثقافي؟" ، المستقبل العربي، س٧، ع ٦٩، تشرين ثاني (نوفمبر)، ١٩٨٤، ص ٥٦.

(٣) محمد بدوي، "ملاحظات حول الفكر والأيديولوجيا في مصر الحديثة، الاجتهاد"، س٣، ع١٠، و١١، ١٩٩١/ ١٤١٢هـ، ص (١٤٣-١٧٢)، ص ١٦١

(٤) رفاعة الطهطاوي، مناهج الألباب، الأعمال الكاملة، ج١، ص ٥٣٤.

حضارته، وحضارته لا تخصه وحده، بل هي جزء من الإرث البشري أو أحد نتاجاته[1].

عبّر طه حسين في فترة مبكرة عن إيمانه بضرورة الاقتباس عن أوروبا بحكم الضرورة والحاجة للمنافع المتحققة عن ذلك. ولكن هذا الاقتباس، يجب أن يتفاوت قلّة وكثرة، يُحبّذه في النظم السياسية الدستورية، وفي المنهج العلمي الغربي، لكنه لا يحبذه "في الفن والأدب والحياة الاجتماعية، فلنا فنوننا وآدابنا ونظامنا الاجتماعي وواجبنا هو أن نحتفظ بشخصيتنا قوية واضحة في هذه الأشياء، وألا نقتبس من أدب الغرب وفنه ونظامه الاجتماعي إلا ما يمكّن شخصيتنا من أن تنمو وتتطور، وتحتفظ بما بينها وبين العالم المتحضر من الاتصال"[2]، لكن طه حسين سوف يتخلى عن هذا الموقف المعتدل.

إذ إنه ينادي - بما نادى به الخديوي إسماعيل - بجعل مصر جزءاً من أوروبا، وتبرير الدعوة إلى التغريب هو "الاضطرار" لننال إكبار الأمم لنا.

ولنظفر باستقلالنا عن انجلترا وفرنسا، وشرط ذلك أن نعيش عيشتهما ليطمئنا إلى ما نطلب من استقلال، ونحن مضطرون لذلك للتخلص من الامتيازات الأجنبية، فيجب أن نعيش عيشة الأجانب ليطمئنوا إلى إلغاء الامتيازات، ونحن مضطرون لاتخاذ أسباب الحياة الحديثة أيضاً[3].

وقد تبنى د. منصور فهمي الدفاع عن "مشخِّصات الشرق" ويقصد بها عناصر هويته، وقيمه وعاداته وتقاليده، وينادي بالصمود في مواجهة الاجتياح

(١) معن زيادة، "المجتمع المدني والدولة في فكر النهضة العربية الحديثة"، ص ١٧١. حوراني، الفكر العربي، ص ١٠٦.

(٢) طه حسين، إجابة في استفتاء أجرته مجلة الهلال، الهلال، م٣١، ج٢، أول نوفمبر (تشرين الثاني)، ١٩٢٢، ص ٣٤٧.

(٣) طه حسين، من بعيد، ص ٢٥٣.

الثقافي الغربي، ويحذّر "الشرقيين" من أن يطغى سيل الغرب "على ما لهم من بعض مشخصات، لا تعطّل في شيء سير الترقي والتقدم" [(١)].

وينادي د. منصور فهمي بضرورة الاحتفاظ بالخصوصية الثقافية، وهو لا يتفق مع نزعة أولئك "الذين يريدون أن تكون الإنسانية كتلة متشابهة في أساليبها وتفكيراتها وعواطفها" [(٢)].

وهذا تحذير مبكر من مخاطر "العولمة" الثقافية، التي تستهدف سحق كل الخصوصيات الثقافية للشعوب لصالح سيادة الثقافة الغربية.

ويوضح مصطفى عبد الرازق رؤيته لمفهوم الاقتباس وغاياته، معلناً أن دعوته للاقتباس لا تستهدف جعل مصر قطعة من أوروبا، بل أن تظلّ مصر قطعة من إفريقية، متصلة بآسيا على أن تزاحم الغرب بالمناكب، في كل ما وصل إليه الغرب من علم ومدنية ورقي، ويريد من مصر "أن تقتبس أصول المدنية الغربية وتتشربها تشرباً، لا أن تلبسها ثوباً معاراً"، وأن تحافظ على "جوهر مشخصاتها"، وهي عنده اللغة والدين شريطة "أن يخضعا لسنة الله، في هذا العالم، وسنة الله في هذا العالم أن يتحرك كل شيء وأن يتطور" [(٣)].

ويرفض د. منصور فهمي اقتباس "مظاهر المدنية التي ليست وليدة العقل والعلم" [(٤)]، ويؤكد على رفض ما ينادي به التغريبيون باتخاذ "الغرب إماماً يأتمون به في كل أمر، ويصطنعوا كل مظاهر حضارته من غير تحفظ" [(٥)].

---

(١) منصور فهمي، "مشخصات الشرق"، الرابطة الشرقية، القاهرة، ع١، ١٤٥، نوفمبر ١٩٢٩، ص ٢٩-٣٠، ص ٢٩.

(٢) م.ن، ص ٣٠.

(٣) مصطفى عبد الرازق، "مصر كما أريدها" استفتاء أجرته مجلة الهلال، م٣٩، جـ١، أول نوفمبر (تشرين ثاني) ١٩٣٠، ص ٢٣.

(٤) د. منصور فهمي، "موقف الشرق من حضارة الغرب"، الهلال، م٤٠، ع١، أول نوفمبر (تشرين ثاني) ١٩٣١ ص ٤٩-٥٩، ص ٥٣.

(٥) م. ن، ص ٥٦.

و د. منصور فهمي يعالج مسألة في غاية الأهمية، عندما يرفض الانغلاق، وينادي بالاقتباس الواعي، وفي نفس الوقت يرفض اتخاذ "الغرب إماماً"، وملخص موقفه هو التأكيد على أهمية معرفة ماذا نأخذ؟ وماذا ندع؟ من حضارة الغرب، لكنه يشكّك في مقدرتنا على الاختيار في عملية التفاعل الحضاري، فهي – عنده – عملية معقّدة، تخضع لمحدودية الإرادة البشرية، وتحتكم لأثر البيئة وعدد من العوامل النفسية والاجتماعية، فهي ذات "أثر لا يُقاوم في تكييف الحضارات واصطناعها وفي تصوير الثقافات"، ولذلك كله "لا قدرة لشعب أن يكون كشعب آخر في كل حضارته، وكل ثقافته" [(١)].

لكن الساحة الليبرالية عرفت أصواتاً متطرفة، تدعو إلى رفض الانتقاء في عملية التواصل الحضاري مع الغرب، بل وإلى رفض فكرة التوفيق بين ما لدينا وما عندهم، فهذا محمود عزمي يقول : "أنا من الذين ينادون بملء فيهم بضرورة الأخذ من المدنية العصرية، وهي الحضارة الغالبة وبأن الخير كل الخير في شخوص الكتلة الشرقية المتكلمة لغة عربية[(٢)]، إلى شواطئ البحر المتوسط الشمالية الغربية، وبأن كل نظرة إلى رمال التيه والبادية إنما تكون نكوصاً على الأعقاب في ميدان الجهاد، الذي يسير فيه العالم سيراً هائل السرعة إلى الأمام" [(٣)].

هذه الدعوة إلى القطيعة مع الذات، والفناء في الآخر، يتبناها "عميد الأدب العربي" في كتابه "مستقبل الثقافة في مصر" الصادر عام ١٩٣٧م، فقد حدّد

---

(١) م . ن ، ص ٥٨-٥٩.

(٢) يتكلم عن مجرد كتلة شرقية تتكلم لغة عربية، وليس عن أمة واحدة تجمعها روابط مشتركة فتخلق لها كيانا متميزا عن غيرها. وهو هنا يعبر عن إيمانه بالقومية المصرية الفرعونية، والصلة بين مصر ومحيطها العربي الإسلامي، هي فقط اللغة العربية التي تتكلمها هذه الشعوب.

(٣) د. محمود عزمي "لماذا لبست القبعة؟" الهلال، م٣٦، ع١، أول نوفمبر (تشرين ثاني) ١٩٢٧، ص ٥٢-٥٦.

هوية مصر الثقافية على أنها جزء من ثقافة البحر المتوسط، وأنها جزء من "الغرب الثقافي"، وليست من "الشرق الثقافي" (١)، وأن العقل المصري جزء من أسرة الشعوب التي عاشت حول بحر الروم(٢).

والخلاصة – عنده – "إنما كانت مصر دائماً جزءاً من أوروبا في كل ما يتصل بالحياة العقلية والثقافية، على اختلاف فروعها وألوانها" (٣).

وهذا "التغريب" يجري تسويقه من قبل د. طه حسين، بالقول أنه وسيلة وليس غاية، وسيلة للنهوض ولتحقيق الحرية والاستقلال، باتباع الوسائل التي أوصلت الغربيين لتحقيق الاستقلال والكرامة(٤)، كما يجري تسويقه بتلميع حضارة الغرب، والتأكيد على تفوّقها "ودليل ذلك أنها ترتقي" (٥)، كما يسعى إلى بث الطمأنينة في النفوس المتخوفة من مخاطر الاغتراب الثقافي والاقتلاع من الجذور، فيشير إلى "التجربة اليابانية".

وعليه فلا خوف على "الشخصية المصرية" إذ لم يكن على الشخصية اليابانية خطر من الحضارة الحديثة" (٦).

إذاً ما هو المطلوب؟ المطلوب "أن نسير سيرة الأوروبيين ونسلك طريقهم لنكون لهم أنداداً، ولنكون لهم شركاء في الحضارة خيرها وشرها، حلوها ومرّها، وما يحب منها وما يكره وما يُحمد وما يُعاب"(٧) فالمطلوب هو التبعية على أساس الندّية!!، لكنه لا يوضح لنا كيف تكون التبعية طريقاً للندية؟ أو

---

(١) د. طه حسين، **مستقبل الثقافة في مصر**، دار المعارف، القاهرة، د.ت، د.ط، ص ١٨.

(٢) م . ن ، ص ٢٢.

(٣) م . ن ، ص ٢٨.

(٤) م . ن ، ص٤١ .

(٥) م . ن ، ص٤٤.

(٦) م . ن ، ص ٥٠.

(٧) طه حسين، **مستقبل الثقافة في مصر** ، ص٣٩ .

كيف تؤسس الندية على ركام التبعية؟ مع أنه يقول صراحة : "نريد أن نتصل بأوروبا اتصالاً يزداد قوة من يوم إلى يوم، حتى نصبح جزءاً منها لفظاً ومعنى وحقيقة وشكلاً" (١).

وكان قد جرى "تسويق" التغريب، بأنه يعفينا من الصدام الحضاري مع الغرب، يقول أحدهم على صفحات "المقتطف"؛ "نحن من الذين يعتقدون أن الحضارة الغربية خير الحضارات التي يتعين علينا اقتباسها، كما أننا من الذين ينظرون إلى الأمر الواقع فيرون أنها هي الحضارة السائدة العالم، ونحن من الذين يعتقدون أن طريق نجاتنا في مسالمة هذه الحضارة وتكييف حضارتنا عليها تكييفاً لا يناقضها بل يماشيها.. ذلك أن التاريخ يقص علينا قصص اصطدام الشرق بالغرب منذ العصور الأولى حتى الساعة فما قصّ إلا حديث اصطدام كانت نهايته انهزام الشرق أمام الغرب، فالعاقل من اعتبر وعرف أن يتلمس طريقاً غير طريق جربه فقاده إلى مواطن الخطر" (٢)، وبعيداً عن سعيه للتبرير التاريخي للتغريب، فإن الدعوة إلى تجنب الصدام الحضاري هي دعوة إلى الحوار الحضاري الذي لا يرفضه عاقل، لكنها دعوة إلى حوار التبعية وليس الندّية.

وفي عقد الثلاثينيات ظهرت في مصر موجة من المراجعات الفكرية في صفوف التيار الليبرالي، طالت عدداً من أبرز رموزه، كان من مظاهرها توجيه نقد لاذع لحضارة الغرب ولحركة التغريب.

وفي طليعة "المراجعين" هؤلاء كان د. هيكل، الذي عبّر عن قناعته بأن الغرب غير مخلص لقضية "الحرية"، وأن قضيته هي "الاستعمار"، ويشير إلى سياسات التعليم التي اتبعتها بريطانيا في مصر كمؤشر على حقيقة نوايا الغرب،

---

(١) م . ن ، ص ٣٣.

(٢) سامي الجريديني، "النهضة الشرقية الحديثة"، المقتطف (القاهرة)، م٧٠، جـ٢، ١ فبراير (شباط) ١٩٢٧، ص ١٣٤ – ١٣٥.

فلم تهدف إلى شيء سوى تخريج مواطنين مطواعين، كما أنها وقفت حائلاً دون سرعة انتشار العلم الصحيح.

ويشير إلى أن أوروبا لم تتخلّص من التعصّب الديني فهي ما زالت تذكر الحروب الصليبية، وهي تحمي الجماعات التبشيرية، كما يعجب لتعزّز الروح الصليبية في الغرب، "وأن الأمر لم يقف عند الكنيسة بل تعداها إلى كتّاب وفلاسفة في أوروبا وفي أمريكا.. في عصر يزعمون أنه عصر النور والعلم، وأنه لذلك عصر التسامح وسعة الأفق" (١).

ويعيب د. هيكل على الغرب ماديّته، كما يعيب على الشرقيين تقليده في هذه المادية(٢)، وقد عبّر العقاد، و د. منصور فهمي عن قناعات مماثلة(٣).

وقد شارك توفيق الحكيم في التعبير عن خيبة أمل مثيلة، بفشل التغريب في مصر، ففي روايته "يوميات نائب في الأرياف" الصادرة عام ١٩٣٧م، تعبير عن ضرورة إعادة النظر في جدوى التغريب، ومدى صلاحيته لتحضير الجماهير الريفية في قرى مصر، وتساؤل عن مدى صلاحية "تشريع بونابرت" للتطبيق في أرياف مصر، فهو يقف موقف النقد العنيف.. وربما السخرية.. من هذه القوانين، التي يسعى الآخرون لتطبيقها في مصر.. حيث يسكن في القاهرة طبقة (علمانية) ومثالية تحاول الأخذ بحضارة الغرب بينما يسكن في مصر الريف

---

(١) محمد حسين هيكل، حياة محمد، (المقدمة)، ص ٢- ٣، ص ١٧.

(٢) د. هيكل ، "الفنون الرفيعة وأثرها في حياة شرقنا العربي"، الهلال، م٤٢، ع١، أول نوفمبر (تشرين ثاني) ١٩٣٣ . ص ١٩-٢١.

(٣) د. منصور فهمي، "مشخصات الشرق" ، الرابطة الشرقية، س٢، ع١، ١٥ نوفمبر (تشرين ثاني) ١٩٢٩، ص ٢٩-٣٠.

د. منصور فهمي، "مصير المدنية وموقف الشرق منها في المآل"، الهلال، م٤٠، ع٤، أول فبراير (شباط) ١٩٣٢، ص ٥١٣-٥٢٠

طبقات "واقعية" وفلاحين تحاول الارتباط أكثر بالتراث[1]، لكن "البوح" أو "الاعترافات" التي قدمها د. هيكل في عام ١٩٣٦م. تختصر الكثير من الكلام في تصوير درجة خيبة الأمل التي جناها دعاة التغريب، إذ يقول :

"وقد حاولت أن أنقل لأبناء لغتي ثقافة الغرب المعنوية وحياته الروحية لنتخذها جميعاً هدىً ونبراساً، ولكنني أدركت بعد لأي أنني أضع البذر في غير منبته، فإذا الأرض تهضمه ثم لا تتمخض عنه ولا تبعث الحياة فيه، وانقلبت ألتمس في تاريخنا البعيد في عهد الفراعنة موئلاً لوحي هذا العصر ينشأ فيه نشأة جديدة، فإذا الزمن، وإذا الركود العقلي قد قطعا ما بيننا وبين ذلك العهد من سبب قد يصلح بذراً لنهضة جديدة، فرأيت أن تاريخنا الإسلامي هو وحده البذر الذي ينبت ويُثمر، ففيه حياة تحرك النفوس وتجعلها تهتز وتربو" [2].

والدكتور هيكل ضمن سلسلة اعتذاراته الروحية والفكرية، كان قد حلّل ظاهرة عزوف الشباب المسلم المتعلّم عن الدين، فيعيد السبب إلى ظاهرة الطعن في المصلحين والعلماء المسلمين الذين حاولوا النهوض بالأمة، والرد على مزاعم الغرب وتخرصاته ضد الإسلام، فكان مصير أولئك العلماء وفي مقدمتهم الشيخ محمد عبده أن "أتهموا بالإلحاد والكفر والزندقة، فأضعف ذلك من حجتهم أمام خصوم الإسلام.

ولقد كان اتهامهم هذا عميق الأثر في نفوس شباب المسلمين المتعلمين، شعر هؤلاء الشبان بأن الزندقة تقابل حكم العقل ونظام المنطق في نظر جماعة من علماء المسلمين، وأن الإلحاد عندهم قرين الاجتهاد، كما أن الإيمان قرين الجمود، لذلك جزعت نفوسهم وانصرفوا يقرعون كتب الغرب يتلمّسون فيها

---

(١) لوسي يعقوب، عصفور الشرق، توفيق الحكيم، ص ٢٠٥. الأنصاري، تحولات الفكر والسياسة، ص ٧٧. شوقي ضيف ، الأدب العربي المعاصر، ص ٣٩٢.

(٢) د. محمد حسين هيكل، في منزل الوحي، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٣٥٦هـ، ص ٢٣.

الحقيقة، اقتناعاً منهم بأنهم لن يجدوها في كتب المسلمين.. لذلك انصرفت نفوسهم عن التفكير في الأديان كلها وفي الرسالة الإسلامية وصاحبها، حرصاً منهم على ألا تثور بينهم وبين الجمود حرب لا ثقة لهم بالانتصار فيها، ولأنهم لم يدركوا ضرورة الاتصال الروحي بين الإنسان وعوالم الكون اتصالاً يرتفع به الإنسان إلى أرقى مراتب الكمال وتتضاعف به قوته المعنوية" (١) .

ثالثاً : قضية المرأة

انشغل الفكر الليبرالي في مصر بقضية المرأة، كأحد المحاور الرئيسية في مشروعه من أجل التنوير والنهضة والتقدم، والمرجعية الفكرية هي الثقافة الأوروبية، أما النموذج فهي المرأة الأوروبية. وهناك محاولة للإفادة من جهود الروّاد والبناء عليها(٢)، خاصة جهود قاسم أمين(٣).

---

(١) محمد حسين هيكل، حياة محمد، (المقدمة) ص ١٥.

(٢) قدم الطهطاوي في فترة مبكرة ، صورة النموذج النسوي المنشود، في حديثه عن المرأة الباريسية، في **"تخليص الابريز في تلخيص باريز"** الصادر عام ١٨٣٤. ثم قدم دفاعا عن حقوق المرأة في مؤلفات أخرى منها: **"المرشد الأمين"** ١٨٧٣.

(٣) اتخذ الليبراليون من قاسم أمين رائدا في هذا الميدان، لما قدمه من معالجات فكرية لقضية المرأة ، بدأت بإصدار كتاب "المصريون" ١٨٨٤ باللغة الفرنسية، وهو خطاب دفاعي ردا على الفرنسي "دوق داركور" في كتابه "مصر والمصريون"، يدافع عن وضع المرأة في الإسلام، والمجتمع الإسلامي، ثم قدم كتابه الهام "تحرير المرأة" ١٨٩٩ ، وهو خطاب نقدي لاذع، ينقد وضع المرأة المصرية، معتبرا هذا الوضع أحد أسباب التخلف، ويقال بأن الشيخ محمد عبده يقف خلف الآراء الفقهية الواردة فيه (الشيخ عبد العزيز البشري، **كلمة الشيخ في حفل إحياء ذكرى قاسم أمين**، السياسة الأسبوعية، ع١١٤، ١٥ مايو ١٩٢٨، ص ١٥) وقد أثار موجة من الردود في الصحافة وفي التأليف، فقد صدر عدد كبير من الكتب للرد على قاسم أمين، (علي محافظة، **الاتجاهات الفكرية**، ص ١٩٥) ثم اصدر قاسم أمين كتابه الأخير للرد على هذه الردود، وهو "المرأة الجديدة" ١٩٠٠، وقد تطور موقفه فهو هنا يستبدل آراء مفكري الغرب بالنصوص الشرعية للتدليل على صحة آرائه، قاسم أمين، **الأعمال الكاملة لقاسم أمين**، د. محمد عمارة (دراسة وتحقيق)، الموسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٦، (جزءان في مجلد واحد) ، المرأة الجديدة، ج٢، ص ١٧٥-١٧٦).

لقد أبدى الليبراليون طوال فترة الدراسة احتراماً وإجلالاً لجهود قاسم أمين، ليس كمدافع عن المرأة فقط، بل كمصلح اجتماعي وقف حياته للدفاع عن "حرية الفكر، وحرية المرأة" بإسهامه في تأسيس الجامعة ١٩٠٨م، وفي دفاعه عن قضية المرأة(١).

وتابع الليبراليون السير على خطى قاسم أمين في موقفهم من قضية المرأة، وساهمت الصحافة الليبرالية في دعم قضية المرأة(٢)، وفي دعم الحركة النسائية، وفي تثقيف المرأة بما ينبغي أن تطالب به من حقوق، وبما ينبغي أن تفعله لتحصيل هذه الحقوق، وفقاً للمرجعية الأوروبية، واقتفاءً لنموذج المرأة الأوروبية(٣).

واهتمّت الصحافة بنشر المقالات والصور التي تخدم فكرة وجوب تقليد المرأة المصرية للمرأة الغربية في السلوك، والعادات، والأزياء، ومسابقات الجمال، والرياضة النسائية، وتولّت الصحافة النسائية جانباً هاماً من هذا الجهد.

وبرزت الحركة النسائية، وتعاظم دورها في المطالبة بحقوق المرأة المصرية، ووضعت قضية المرأة المصرية في إطار قضية المرأة في العالم، وحاولت الحركة

---

(١) د. محمد حسين هيكل، "الاحتفال بذكرى قاسم لمناسبة انقضاء عشرين عاما على وفاته" ، السياسة الأسبوعية، ع١١٣، ٥ مايو (أيار) ١٩٢٨، ص ٣-٤.

(٢) مثلاً اهتمت مجلة الهلال، بنشر استفتاءات متتالية حول مسائل اجتماعية متنوعة، من أبرزها قضية المرأة، وكانت تعرض ردود أبرز مشاهير الكتاب والمفكرين الذين تختارهم بعناية، ولخدمة توجهات تريدها المجلة، مثلا "عن زواج الشرقيين بالغربيات" ، الهلال، م٣٢، ع١٢، ديسمبر (كانون أول) ١٩٢٣، ص ٢٥٣-٢٥٨.

(٣) عرفت مصر منذ الربع الأخير من القرن التاسع عشر، صحافة نسائية وتشرف على تحريرها نساء كن في أغلبهن من المسيحيات السوريات أو القبطيات (هناك دراسة هامة حول الصحافة النسائية في مصر لما قبل ١٩١٩، بث بارون "النهضة النسائية في مصر، الثقافة والمجتمع والصحافة" ترجمة ، لميس النقاش، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٩). وفي فترة الدراسة، كان للصحافة حضور ملموس. فقد صدرت مجلة (المرأة المصرية)، ١٩٢٠ لصاحبتها بلسم عبد الملك، ومجلة (السيدات) لصاحبتها روزا أنطون حداد، وصحيفة (الرجاء) الأسبوعية التي أصدرتها ليلى عبد الحميد الشريف، عام ١٩٢٢، ومجلة (السيدات) الشهرية التي أصدرتها لبيبة هاشم، عام ١٩٢١، فاروق أبو زيد، الفكر الليبرالي في الصحافة المصرية، عالم الكتب، القاهرة، د.ط، د.ت ص ٤٦٥.

النسائية المصرية أن تصبح جزءاً من الحركة النسائية العالمية، وتتبنى المفاهيم والمعايير الأوروبية في معالجة قضايا المرأة، وإن كان هذا التبني يجري بأسلوب تدريجي بطيء[(١)].

وبرزت في هذا المجال أسماء نسائية شهيرة مثل، ملك حفني ناصف (باحثة البادية) وصفية زغلول، وهدى شعراوي، وسيزا نبراوي، ومنيرة ثابت، وميّ زيـــادة، ونبويـــة موسى، ولبيبة أحمد (انضمت فيما بعد لجماعة الإخوان المسلمين)[(٢)].

ويحرص الليبراليون في هذه المرحلة على مراقبة الحركة النسائية في تركيا، ومتابعة التجربة التركية في هذا الميدان إعجاباً وتقديراً وتطلعاً للتقليد[(٣)].

---

(١) شارك وفد نسائي مصري مكون من هدى شعراوي، ونبوية موسى، وسيزا نبراوي، ومدام ويصا واصف، وريجينا خياط، في أعمال مؤتمر السيدات العالمي في روما ١٩٢٣. وفي طريق العودة إلى القاهرة قررن خلع الحجاب (غطاء الوجه) بجرد النزول في محطة القاهرة، كما قررن (إصدار مجلة نسائية ناطقة بالفرنسية لشرح قضية المرأة المصرية، ومخاطبة الأجنبيات، وقد صدرت مجلة المصرية (Lgyptienne) عام ١٩٢٥-١٩٤٠. وترأست هدى شعراوي هيئة تحريرها، ثم أصدرت السيدة هدى شعراوي مجلة "المرأة المصرية"باللغة العربية، ١٩٣٧-١٩٤٠، (د. جورجيت عطيه إبراهيم، هدى شعراوي، الزمن والريادة، دار عطيه للنشر، ضبية ، لبنان، ط١، ١٩٨٢، جزءان، ج٢، ص ٧-١٣). لقاء مع سيزا نبراوي، الأسبوع، القاهرة، ع٢، ٩ مايو ١٩٣٤، ص٦.

(٢) د. آمال السبكي، الحركة النسائية في مصر ما بين الثورتين ١٩١٩ و ١٩٥٢، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٦، ص ١٠٧-١٠٩.

(٣) "المرأة الجديدة في تركيا الجديدة، نحو الحرية والمساواة" (بدون توقيع)، الهلال، م٣٣، ج١، أول أكتوبر ١٩٢٤، ص ٦٧-٦٩". الحركة النسائية في تركيا الجديدة، حديث لرئيسة الاتحاد النسوي التركي، نزهة هانم محي الدين"، السياسة الأسبوعية، ع٧١، ١٦ يوليو (تموز)، ١٩٢٧، ص ٨. "المرأة التركية الجديدة نهضتها وآمالها"، المقتطف م٨٥، جـــ١، ١ يوليو ١٩٣٤، ص ١٠١ — ١٠٥. "النساء التركيات والمدنية الغربية"، البلاغ، ع ١٢٥١، ٢٣ إبريل (نيسان) ١٩٢٧، ص ١.

١- الدعوة إلى "السفور" و مقاومة "الحجاب" :

شغلت الدعوة إلى السفور وخلّع الحجاب، الجزء الأكبر من اهتمام التيار الليبرالي بقضية المرأة، منذ كتب الطهطاوي بكثير من التسامح عن السفور والاختلاط، الذي تتمتع به المرأة الباريسية، وباعتبار السفور والاختلاط ليس نقيضاً لعفة النساء[١].

وقد أبرز علي مبارك في روايته "علم الدين" هذه المسألة بأسلوب حواري بين المستشرق المدافع عن السفور وبين الشيخ الأزهري المدافع عن الحجاب، ويرى د. محمد عمارة "أن صورة المرأة الأوروبية المتحررة كما عرضها، كانت مشرقة، بقدر ما كانت "حجج" الشيخ علم الدين باعثة على النفور!"[٢].

وتابعه قاسم أمين في اعتبار التربية وليس الحجاب هي التي يُعوّل عليها في الأخلاق والعفة، إذ أن "العفّة ملكة في النفس لا ثوب يختفي دونه الجسم"[٣]، ومع ذلك فهو لم يتجاوز المطالبة بالحجاب الشرعي[٤]، مع إبطال عادة ارتداء النساء النقاب أو البرقع.

وقد أطنب في تعداد مساوئ "الحجاب" ويقصد "النقاب" بالذات، وشرح أضراره[٥]، مؤكداً أنه لا يمنع الفساد[٦]، وأنه من بقايا "هيئتنا الاجتماعية الماضية"، ولأنه ضار فلا يمكن أن يكون شرعياً[٧]، كما عدّه منافياً للحرية

---

(١) يقول الطهطاوي، "إن وقوع اللخبطة بالنسبة لعفة النساء لا يأتي في كشفهن أو سترهن بل منشأ ذلك التربية الجيدة والحسنة" الطهطاوي، (تلخيص الإبريز) ، الأعمال الكاملة، ج١، ص ١١٠.

(٢) مبارك ، الأعمال الكاملة لعلي مبارك، ج١، ص ٢٨٠.

(٣) قاسم أمين، (تحرير المرأة) ، الأعمال الكاملة، ج٢، ص ٦٨.

(٤) م . ن ، ج٢، ص٤٣.

(٥) م . ن ، ج٢، ص ٤٥-٤٨، ص ٥٢.

(٦) م . ن ، ج٢، ص ٦٢.

(٧) قاسم أمين، (المرأة الجديدة)، الأعمال الكاملة، ج٢، ص ١٥٣.

الإنسانية، لأنه يعيق المرأة عن ممارسة حقوقها[1]، ونادى بالاختلاط دون خلوة[2].

هذه هي القاعدة التي تأسس عليها الخطاب الليبرالي في مسألة السفور والحجاب، ووقف عندها إلى حين[3].

وظل "الخطاب السفوري" - إن جاز التعبير - يتطوّر بشكل تدريجي لجهة التغريب، وتبني المعايير الأوروبية في هذا الميدان. لقد قدّم "عبد الحميد حمدي" رئيس تحرير مجلة "السفور"، رؤية جماعة السفور، أو أيديولوجيا السفور بحسب ما تفهمه فئة هامة في التيار الليبرالي، ولم يخرج فيها عن الحديث عن احترام أحكام الدين، وأن المطلوب إنما هو الانتفاع "بأحكام الدين الخالصة في تحرير المرأة من ربقة العادات الفاسدة".

إذاً المطلوب هو إعادة نظر وإعادة تفسير وصولاً إلى فهم جديد لأحكام الدين، كما يُقدّم رؤيته لمفهوم "السفور" اجتماعياً، فهو يعني "ظهور المرأة في مكانتها اللائقة في الحياة باعتبارها مخلوقة لها حقوق طبيعية يجب أن تحصل عليها ولها وظيفة كبيرة يجب أن تؤديها" [4].

---

(١) م . ن ، ص ١٩٧.

(٢) قاسم أمين (تحرير المرأة) ، **الأعمال الكاملة**، ج٢، ص ٦٢.

(٣) فهذه نبوية موسى، تطالب بالحجاب الشرعي الذي يسمح بكشف الوجه. والحجاب في رأيها لا يعني "دفن النساء في المنازل، ولو كان الأمر كذلك لما أمر الله سبحانه وتعالى المؤمنين بغض أبصارهم ، وعمن يغض الرجل نظره إذا كانت المرأة سجينة المنزل"، نبوية موسى، **"السفور والحجاب"**، السفور، ع٢٣٨، ٢٨ مايو (أيار) ١٩٢٠، ص٢.

وهذا الشيخ مصطفى عبد الرازق يتحدث في المسألة في ذات السياق، ويرفض عزل المرأة عن الحياة ويشرح مساوئ وسلبيات التمسك بالحجاب فهو يؤدي بالمرأة إلى "الشعور بالعجز، والحاجة للحماية، وإلى ضعف النفس وضعف الجسم معاً". مصطفى عبد الرازق، **في الإجابة على استفتاء** ، الهلال، م٣٣، ع٥، أول فبراير (شباط) ١٩٢٥ ص ٤٧٣-٤٧٤.

(٤) عبد الحميد حمدي، **"حول السفور"**، السفور، ع٢٤١، ٢ يوليو (تموز)، ١٩٢٠، ص٢. وقد كتب أيضاً سلسلة من المقالات بعنوان : **"تحرير المرأة"** نشرها في السفور، الأعداد، ٢٤٢-٢٤٨ الصادرة خلال الفترة ٩ يوليو

ويجري التركيز في "الخطاب السفوري" على إبراز مثالب الحجاب، وفضائل السفور، ودعوة النساء للثورة على الحجاب "البرقع" بالذات، فهو يولّد سوء الظن بين الرجل والمرأة[1]، وهو يجني على الأدب والفن، لأن الشاعر والفنان "لا يجد الكائن الجميل الذي يصوّره، أو هو لا يشعر به في الناحية الاجتماعية"[2]، وهناك دعوة يوجهها علي عبد الرازق إلى المبادرة العملية، ومن خلال الممارسة للتخلص من الحجاب، "فلقد علّمتنا التجربة في مصر أن السفور كبعض مسائل الحياة الأخرى، إنما يكون حلّه عن طريق العمل لا من طريق البحث والجدل"، فهو يدعو إلى العمل وعدم الاكتفاء بالجدل، "إننا قد أصبحنا نعتقد أن من الواجب علينا أن نحول بين الجدل وخصوصاً الديني، وبين شؤون الحياة الاجتماعية العملية، بقدر ما يجب أن نحول بين حركة النهوض في الشرق، وبين كل ما يعوق ذلك النهوض"، وهو يعتقد بأن مصر اجتازت طور البحث النظري في مسألة السفور والحجاب إلى طور العمل والتنفيذ، لكن المشكلة - في نظره — التي تواجه المصريين اليوم "إنما هي الوسيلة التي

=(تموز) ١٩٢٠، ١٢ أكتوبر (تشرين أول) ١٩٢٠. وتحرص "السفور"- توضيحاً لموقفها، ودفعاً للاتهام - على نشر صورة لسيدة تركية ترتدي زياً شرعياً لا يظهر منها سوى الوجه والكفين، على أنه النموذج الذي تطالب به "السفور" كزي وحجاب شرعي للمرأة المصرية. فتقول "هذا هو نوع الحجاب الذي تدعو إليه أيها السادة الحجابيون — جئناكم بصورته حتى لا تدعوا علينا أننا نريد لنسائنا الخروج عن حدود الآداب الشرعية، وتخطي أصول الآداب والاحتشام. فما هو حجابكم الذي تدافعون عنه؟ أهو هذه الملاءات المهلهلة والبراقع الشفافة.. أم لديكم نموذج آخر من الحجاب، نجهله؟"، "السفور"، ع ٢٣٩، ٤ يونيو (حزيران)١٩٢٠.

(١) نقولا يوسف، "حجاب المصرية، وما جلبه على المجتمع المصري"، السياسة الأسبوعية ، ع ١٠٣، ٢٥ فبراير (شباط) ١٩٢٨، ص ٧. يوسف حنا، "نشأتي واحتجاجي ، مذكرات فتاة"، السياسة الأسبوعية، ع ١٧٢، ٢٢ يونيو (حزيران) ١٩٢٩ ، ص ٨.
"لكاتب وأديب وناقد معروف"، "البرقع"، السياسة الأسبوعية، ع٣٧، ٢٠ نوفمبر (تشرين ثاني) ١٩٢٦، ص ١٦٥.

(٢) حافظ محمود، "جناية التحجب على الأدب" ، السياسة الأسبوعية ، ع ١٠٤، ٣ مارس (آذار) ١٩٢٨. ص ٧.

يتدرجون بها إلى السفور الفعلي، تدرجاً لا يكون فيه منافرة بين ذوق الحجاب القديم، وذوق السفور الجديد" [(١)].

وإذا كان "الخطاب السفوري" يقدم صورة منفّرة للحجاب ولوضع المرأة "المحجبة"؛ فإنه أفرد صفحات واسعة من الصحافة الليبرالية، لتعريف المرأة المصرية بأنماط جديدة من السفور التغريبـــي، في الأزياء،والسلوك والعادات[(٢)].

وفي هذه البيئة الفكرية تنامت الدعوة إلى تحطيم كل الحواجز والحجب أمام الاندماج الكامل للمرأة في الحياة الاجتماعية، لكننا لا نعدم أصواتاً معتدلة تنادي بالوسطية في هذه المسألة[(٣)].

وهناك من يسعى لدحض "الخطاب السفوري" المعتدل، وينادي بضرورة الاستفادة من تجربة الاختلاط في الغرب، ويزعم أنها لم تهدد الأخلاق العامة، بل إنها زادت في متانة أخلاق الشباب، وقلّلت من النظر إلى المرأة بوصفها جسداً،

---

(١) علي عبد الرازق، "السفور والحجاب على ذكر كتاب الآنسة نظيرة زين الدين" ، الهلال، م٣٦، ع١٠، أول أغسطس (آب) ١٩٢٨، ص ١١٩٠-١١٩٢.

(٢) "صور سيدات بلباس البحر، وجماعة من الشبان والشابات يرقصون على أنغام لاسلكية، **المصور** (وفدية) ، ع ٤٠، ١٧ يوليو (تموز) ١٩٢٥، ص ١٣. وأنظر صور مماثلة وتعليقات مشابهة، **السياسة الأسبوعية**، ع ١٥٦، مارس (آذار) ١٩٢٩، ص ١٥. "معرض الصور المصرية في الإسكندرية من ضمنها صور عارية تماماً"، **السياسة الأسبوعية**، ع ١٤٤، ٨ ديسمبر (كانون أول) ١٩٢٨، ص ١٤. "صور لأزياء الشاطئ في أوروبا"، **السياسة الأسبوعية**، ع ١٧٦، ٢٠ يوليو (تموز) ١٩٢٩، ص ١٤-١٥. "تطور الأزياء النسائية في العالم" ، **السياسة الأسبوعية**، ع ١٩٢، ٩ نوفمبر (تشرين ثاني) ١٩٢٩، ص ١٤-١٥. " مباريات الجمال للنساء" **الأسبوع** (وفدية) ع١، ٢٩ نوفمبر ١٩٣٣، ص ١٨.

" صورة لفتاة نصفها الأعلى عار تماماً" ، وبجوارها شعراً غزلياً، **الأسبوع**، ع ١٧، ٢١ مارس (آذار) ١٩٣٤، ص ١١. "التقاليد المزرية أحد أمراضنا الاجتماعية" **السياسة الأسبوعية**، ع ٣٨، ٢٧ نوفمبر (تشرين ثاني) ١٩٢٦، ص ٢٩.

"المودة عيوبها ومحاسنها"، **السياسة الأسبوعية**، ع ٥٢، ٥ مارس (آذار)، ١٩٢٧، ص ٧. "المودة أيضا"، **السياسة الأسبوعية**، ع ٨٤، ١٥ أكتوبر (تشرين أول) ١٩٢٧، ص ٥.

(٣) إبراهيم المازني، "**اختلاط الجنسين، طرفا الغلو**"، السياسة الأسبوعية، ع ١٥٩، ٢٣ مارس (آذار) ١٩٢٩، ص ١ – ٢.

ومن باب "موضوعة الجنس" فقط، بل إن الفصل بين الجنسين هو أدعى إلى إثارة الشهوات، وفيه الكثير من سوء الظن بأخلاق المرأة والرجل(١).

ويخرج د. محمود عزمي على الناس ليعلن أن "الاختلاط الصريح" بين الجنسين له من الأهمية ما لتحقيق "التعادل الفكري" بين الرجال والنساء من أهمية، لذلك فإنه لا إمكانية "لإصلاح صحيح للجماعة الشرقية إلا إذا توافر فيها هذان العاملان توافراً شاملاً جريئاً" (٢).

لقد أصبح "السفور" مجرد وسيلة للوصول إلى نشوء المجتمع المختلط "الذي يُقرّب مسافة الخلف بين الجنسين، ويُقيم علاقات بين الرجل والمرأة على قاعدة التفاهم الفكري والعاطفي"، لذلك يأسف البعض على "أننا لم نخطُ بعد الخطوة الحاسمة في سبيل تطبيق روح الحضارة العصرية على عاداتنا وأخلاقنا وأساليب حياتنا" (٣).

من الواضح أن الخطاب الليبرالي في هذه المسألة قد تابع قاسم أمين في أفكاره، فضمّ أصواتاً معتدلة "توفيقية"، لكنه بدأ يعرف أصواتاً متطرفة تنادي بالاختلاط الصريح والكامل.

ويظهر أن البعض بدأ يعوّل على "الموقف" العملي وليس مجرد "التنظير" الفكري للمسألة، والمناخ العام أصبح في صالح السلوك السفوري، واستمر الهجوم على الحجاب والحجب، كما جرى الربط بين السفور والتقدم، واعتبار

---

(١) محمد حسني عبد الحميد "في المنع ضرر وسوء ظن، الاختلاط بين الجنسين مشروع"، السياسة الأسبوعية، ع ٧٣، ٣٠ يوليو (حزيران)، ١٩٢٧، ص ٨.

(٢) د. محمود عزمي، "مدى النهضة النسوية في مصر والشرق الأوسط، لا إصلاح من غير اختلاط وتعادل فكري بين الجنسين"، الهلال، م٣٦، ع ٨، أول يونيو (حزيران) ١٩٢٨، ص ٩٢٥-٩٢٨.

(٣) إبراهيم المصري (قبطي)، "بعد السفور وجوب تكوين المجتمع المصري المختلط"، الهلال، م٤٦، ع٣، أول يناير (كانون ثاني) ١٩٢٨/ ص ٢٦٩-٢٧٢. وحول نفس المعاني، عليه فهمي (خريجة السوربون)، "حقوق المرأة المصرية في الهيئة الاجتماعية "، الأهرام، ع١٧٨٩٥، ١٩٣٧/٤/٢٣، ص ١ و ص ٥ .

الهجوم على الحجاب والحجب، كما جرى الربط بين السفور والتقدم، واعتبار الحجاب سلوكاً متخلّفاً يتنافى مع التقدم والمدنية، ويعطّل قدرات المرأة، وفي موازاة ذلك هناك جهود إعلامية كبيرة لإشاعة ثقافة السفور على الطريقة الغربية الخالصة.

٢- الدعوة إلى التعليم والعمل والحقوق السياسية للمرأة :

لم تكن مسألة حق المرأة في التعليم موطن جدل كبير في الفكر العربي الحديث، فقد كان هناك شبه إجماع على حقها في التعليم من حيث المبدأ، أما الخلاف الذي ظهر فهو حول المستوى والنوعية، وجاء هذا الاختلاف مرتبطاً بطبيعة الموقف من مشاركة المرأة في الحياة العامة، ودرجات هذه المشاركة ونوعيتها.

لقد دافع الطهطاوي عن حقها في التعليم، وخصّص كتاباً للدعوة لتعليم البنات والبنين[١]، وتابعه علي مبارك "أبو التعليم" في مصر، بالتأكيد على إيمانه بقدرات المرأة العقلية والفكرية، هذا من الناحية الفكرية المجردة.

أما من الناحية العملية فقد عبّر عن هذه الرؤية من خلال الممارسة عندما تولى نظارة المعارف[٢].

أما قاسم أمين فقد تدرّج في موقفه من مسألة تعليم المرأة، ففي "تحرير المرأة" طالب بحقها في الحصول على "التعليم الابتدائي على الأقل حتى يكون لها إلمام بمبادئ العلوم" [٣]، مؤكداً على أنه ليس ممن يطلبون "المساواة بين المرأة

---

(١) الطهطاوي، المرشد الأمين في تعليم البنات والبنين، الأعمال الكاملة، م١، ص ٢٠٧-٢٠٨.

(٢) علي مبارك، الأعمال الكاملة، ج١، ص ١٨٢، ص ٢٧٦-٢٧٨.

(٣) قاسم أمين، "تحرير المرأة" ، الأعمال الكاملة، ج٢، ص ٢٠.

والرجل في التعليم، فذلك غير ضروري، وإنما أطلب الآن ولا أتردد في الطلب أن توجد هذه المساواة في التعليم الابتدائي على الأقل" [1]، إذاً هو يكتفي "الآن" بالتعليم الابتدائي، لذلك نجده يطوّر موقفه هذا في كتابه "المرأة الجديدة" ليطالب بالمساواة التامة في التعليم، فيقول : "لا نجد من الصواب أن تنقص تربية المرأة عن تربية الرجل" سواءً التربية الجسمية أو الأدبية أو العقلية[2]، بل وينادي بمنحها الحق في التعليم المستمر عبر الانخراط في الحياة العامة[3].

لقد بلغ قاسم أمين الذروة في مطالبه، فلم يدع لمن يأتون بعده شيئاً يطالبون به في مستوى التعليم المنشود للمرأة، فبقي التيار الليبرالي يؤكد على فكرة المساواة التامة في التعليم بين المرأة والرجل، وراح يمارس تأكيد هذه الرؤية عبر الفكر والممارسة.

ومن المعلوم درجة ما تمتع به الليبراليون من قدرة على صنع القرار، وتنفيذه عبر وجودهم القوي في السلطتين التشريعية والتنفيذية، طوال مرحلة الدراسة.

وقد عوّل الليبراليون كثيراً على التربية والتعليم كوسيلة للنهوض بالمرأة، فهذا صوت نسائي عبر مجلة "السفور" يؤكد أن "التعويل ينصب على التربية والتعليم أولاً، إذ هي الوسيلة الفعّالة للنهوض بالمرأة وتصحيح أحوالها"[4]، والحركة النسائية المصرية أكّدت عبر مسيرتها على مطلب التعليم، فبرنامج الاتحاد النسائي يطالب بـــ "مساواة الجنسين في التعليم"، ويطالب بـــ "فتح أبواب التعليم العالي للفتيات، والإكثار من المدارس الثانوية للبنات" [5].

---

(١) م . ن ، ج٢، ص ٣٦.

(٢) قاسم أمين، "المرأة الجديدة"، الأعمال الكاملة، ج٢، ص ١٩٧-١٩٩.

(٣) م . ن ، ج٢، ص ٢٠٣.

(٤) "عُليه " (خريجة السوربون) "المرأة المصرية" السفور، ع ٢٠٤، ٥ يونيو (حزيران)، ١٩١٩، ص ٤.

(٥) برنامج الاتحاد النسائي المصري، في د. آمال السبكي، الحركة النسائية في مصر ما بين الثورتين ١٩١٩ و ١٩٥٢، ص ٢٠٢.

لكن التيار الليبرالي وفقاً لمرجعيته الفكرية، ورؤيته لدور المرأة في المجتمع، تبنى الدعوة للتعليم المختلط، واجتهد رموزه في الترويج له، وإبراز فضائله وإيجابياته.

والأصوات الليبرالية المعتدلة، تنأى بنفسها عن حملة الترويج للاختلاط الكامل في جميع مراحل التعليم، وفي مقدمة هؤلاء يبرز د. منصور فهمي، الذي يخلص إلى تأييد وجهة النظر القائلة بتخصيص بعض أنواع التعليم للإناث، وبعضها الآخر للذكور، بما يتوافق مع طبيعة كل جنس واحتياجاته، ورفض ما كان يروّج له البعض من أن الاختلاط يضعف الميول الجنسية لدى الجنسين، فيقول : "إن ضرر الإفراط في عزل الجنسين لا يبرر الإفراط في نقيضه من المبالغة في جمع الجنسين في جميع أدوار التعليم، وكما أن الإفراط في العزل والتضييق في وسائل الخُلطة قد يترتب عنهما انحراف، فقد يترتب كذلك أسلوب من الانحراف عند الغلو في توفير الخُلطة"، ومن هنا فهو لا يمانع في أن يكون التعليم الأولي مختلطاً، لكنه يعارض الاختلاط في التعليم الابتدائي العالي والثانوي، ويبرر ذلك بطبيعة المرحلة العمرية، وما ينجم عن الاختلاط بين الجنسين خلالها من أضرار خُلُقية ونفسية وعلمية، وهو لا يمانع في الاختلاط في التعليم العالي في المعاهد والجامعات معتمداً على مشاهداته في أوروبا وفي مصر، إذ أن "الطالب أو الطالبة في دور العلم العالية يقدرون ما يترتب على كل عمل من أعمالهم من التبعات الخلقية ويعلمون طريق الخير وطريق الشر، ويفهمون معنى الفضيلة، ومعنى الرذيلة، ولهم من حُسن تربيتهم فيما مضى، ومن سلطانهم على أنفسهم، وحسن أخلاقهم، ما يُزيل أي سوء للخلطة ويجرّ إلى خيرها"[1].

---

(١) د. منصور فهمي "التربية المشتركة بين الجنسين" ،الهلال، م٣٨، ع٦، أول إبريل (نيسان)، ١٩٣٠، ص ٦٦٠-٦٦٤.

لكن التيار الليبرالي ظل مؤمناً بأهمية الاختلاط ومحاسنه[1]، وتبنى بعض المحسوبين عليه، الدعوة إلى المفاهيم الغربية في ميدان التربية والتعليم تبنياً كاملاً غير منقوص، فهذا د. أمير بُقْطر[2] يدافع عن الاختلاط الكامل وفي جميع المراحل الدراسية، ويهوّن من المخاطر المفترضة، ويتمنى أن تسير مصر في هذا، كما سارت أوروبا "إننا في حركتنا الأخيرة، وما اقتبسناه من أساليب المدنية الغربية نقطع عين المراحل التي قطعها سوانا، واحدة واحدة، ونواجه عين العقبات، واحدة واحدة" [3]، ويطالب بالانفتاح على التجارب الحديثة في مجال التربية والتعليم في أوروبا وأمريكا، ويعرض نماذج من التعليم في الغرب، تؤكد على محاسن التعليم المختلط وثبوت انعدام مخاطره حتى في بعض الحالات التي طبق فيها الاختلاط حتى في الأقسام الداخلية، وفي غرف النوم من سن الثانية إلى سن الثامنة عشرة[4].

ولما كان التيار الليبرالي قد اعتنى في مطلع مرحلة الدراسة وما قبلها بالحديث عن حق المرأة في التعليم، فإنه بتطور الحياة، وانتشار التعليم، وتزايد أعداد الخريجات، بدأ الحديث عن حق المرأة في العمل، يأخذ بعداً أوضح في الخطاب الليبرالي.

(١) نظمي خليل، "اختلاط الجنسين في التعليم القومي يقوي الخلق ويصلح المجتمع" الهلال، م٤٥، ع٧، مايو (أيار)، ١٩٣٧، ص ٧٣٣-٧٧٥.

(٢) د. أمير بقطر "قبطي"، كان يعمل أستاذا للتربية في الجامعة الأمريكية بالقاهرة .

(٣) د. أمير بقطر، "التعليم المختلط وأثره في توجيه العواطف بين الجنسين" ، الهلال، م ٤٧، ع٢، أول ديسمبر (كانون أول) ١٩٣٨ ص ١٤٠-١٤٣.

(٤) د. أمير بقطر "تجارب جديدة في التربية للناس فيما يدرسون مذاهب"، الهلال، م٤٦، ع٧، أول مايو (أيار)، ١٩٣٨، ص ٧٢٦-٧٣١ .

هذا و لم يكن الالتفات إلى حق المرأة في العمل وليد هذه المرحلة، بل كان الطهطاوي[١]، وقاسم أمين[٢] وغيرهم كثير من المفكرين قد أشاروا لهذه المسألة، من باب إقرار مبدأ حقها في العمل خارج المنـــزل.

وإذا كان العقاد يؤكد على ضرورة إعفاء المرأة من العمل خارج المنـــزل، وأن هذا حق من حقوقها على المجتمع، لتتفرغ لمهمتها الأساسية، وهي تربية الجيل القادم، فإنه يستند في ذلك إلى أن الرجل أقدر من المرأة على تحمّل أعباء الحياة ومشاقها، فهو أقوى منها جسداً وعقلاً[٣].

والعقاد يعتقد بأن من الظلم للمرأة مساواتها التامة بالرجل، لأن ذلك يحملها ما لا طاقة لها به، وما لا ترجوه في قرارة نفسها، مؤكداً عدم رضاه عما ترفعه "الحركة النسائية" من شعارات المطالبة بالمساواة وحقوق الانتخاب، ويوضح موقفه بالقول : "نعم هذه هي الحقيقة التي أؤمن بها ولا يغرني فيها أن المرأة اليوم أوفر علماً وألهج بكلمات الحرية والمساواة مما كانت قبل أن يخترع الرجال هاتين الكلمتين في عالم السياسة والاجتماع، فلولا الرجال الذين

---

(١) تحدث الطهطاوي عن عمل المرأة عند الحاجة ، وفيما يناسبها من الأعمال، وهذا يخرجها من حالة البطالة المذمومة. الطهطاوي ، المرشد الأمين، **الأعمال الكاملة**، م١، ص ٢١١-٢١٢.

(٢) أكد قاسم أمين على ضرورة أن تتأسى المرأة المصرية بخطوات المرأة الغربية " ولا شيء يمنع المرأة المصرية من أن تشتغل مثل الغربية بالعلوم والآداب والفنون الجملية والتجارة والصناعة إلا جهلها وإهمال تربيتها" قاسم أمين ، **تحرير المرأة، الأعمال الكاملة**، ج٢، ص ٢١. وهو ينادي بالتخلص من هذه المعيقات اعتقادا منه بأن "من عوامل الضعف في كل مجتمع إنساني أن يكون العدد العظيم من أفراده كلا لا عمل له" لذلك فهو يعارض "حجب " المرأة في داخل البيت. قاسم أمين، **تحرير المرأة، الأعمال الكاملة**، م١، ص ٢١-٢٣. وفي كتابه "المرأة الجديدة" أصبح يؤكد على ضرورة نبذ فكرة أن تربى الفتاة لتكون زوجة فقط، وأنه لا بد من الإقرار بحقها في العمل خارج المنزل عند الضرورة. قاسم أمين ، **المرأة الجديدة، الأعمال الكاملة**، م٢، ص ١٧٠- ١٧٣.

(٣) العقاد، "**المرأة الشرقية**"، الهلال، م ٣٣، ج٢، أول نوفمبر ١٩٢٤، ص ١٤٣-١٤٥. وانظر، "**صفات المرأة**"، (نُشر في البلاغ ٢٦ نوفمبر (تشرين ثاني)، ١٩٢٣)، في، عباس محمود العقاد، مطالعات في الكتب والحياة، دار الكتاب العربي، بيروت، ص ١٦١ - ١٧٣.

يروقهم أن يروا المرأة حرة طليقة تعبث بالحياء وتحطم قيود العرف والدين لما وجدت أنثى تجسر على النداء بالحرية ويطيب لها هذا النداء" [١].

ومسألة قدرات المرأة والمفاضلة بين الرجل والمرأة في القدرات العقلية والجسدية، أخذت حيزاً كبيراً من الجدل الذي دار بين مؤيدي عمل المرأة ومعارضيه[٢]، ليفضِ ذلك إلى اختلاف في مواقف هذه الأطراف في تحديد العمل الملائم لطبيعة المرأة، ولعل د. منصور فهمي يوضّح جانباً من هذا الجدل "الطبيعة وحدها هي أعدل حكم في الأمر، ولا تعبأ بقول أحد ولا تخضع لنـــزعات أحد، ولكنها تسير كل جنس بل وكل فرد في سبيله اللائق لوجوده على أحسن حال تضعه فيه قدرته في الكفاح الحيوي والحياة الاجتماعية" [٣].

أما توفيق الحكيم فيرى "أن أكبر جناية يجنيها الرجل في مصر الآن على مصر وأبناء مصر هي الحدّ من حرية المرأة المصرية والعمل على وضعها في داخل قفص من حديد، بحجة تكريسها لحياة البيت وتربية الأولاد، إذاً ما من شيء ألزم لهذه المهمة السامية من الحرية نفسها، إذا أردنا أن لا تُنشئ المرأة جيلاً من العبيد الأذلاء مفقودي الهمة والشخصية" [٤].

وفي سياق اهتمام الليبراليين بالدفاع عن حق المرأة في التعليم والعمل يأتي الحديث عن حقوقها السياسية، وعملها في المناصب السياسية، لكن الشعور

---

(١) عباس محمود العقاد، ساعات بين الكتب، مطبعة المقتطف والمقطم، ١٩٢٩، جـ١، ص ١٨، ص ٦٠. ويمكن قراءة نفس المضامين في هذه المسألة في، عباس محمود العقاد، **مطالعات في الكتب والحياة**، ص ١٥٢ – ١٦٠.

(٢) علي سعد مراد، "هل تعمل المرأة المتزوجة"، السياسة الأسبوعية، ع ١٠٠، ٤ فبراير (شباط) ١٩٢٨، ص ٧. محمد الصباحي، "مملكة المرأة، وثبة المرأة التركية من مقتضيات نهوض الأمة المستيقظة"، السيدات والرجال (القاهرة)، ع ٩، ٣١ أغسطس (آب) ١٩٢٧، ص ٥٨١ – ٥٨٤.

(٣) د. منصور فهمي، "عقلية المرأة وعقلية الرجل"، الهلال، م٣٨، ج٤، أول فبراير (شباط)، ١٩٣٠، ص ٤٠٤ – ٤٠٦، ص ٤٠٦.

(٤) توفيق الحكيم، "نهضة المرأة، ولماذا يقاومها بعض المصريين"، المقطم، ع ١٥٤٨٦، ١٢ يوليو (تموز) ١٩٣٩، ص٣.

العام لديهم كان بأن البيئة المصرية لم تصبح مواتية بما فيه الكفاية لجعلها مسألة محورية في الخطاب الليبرالي في قضية المرأة[1].

لقد تولت الصحافة الليبرالية مهمة الدفاع عن الحقوق السياسية للمرأة، والتثقيف في هذا المجال، ونشر الوعي حول هذه الحقوق، والإشادة بالتجارب العالمية في هذا المجال[2].

(١) كان الطهطاوي قد عارض أن تشغل المرأة المناصب السياسية العليا، لمبررات تتعلق بطبيعة المرأة وقدرتها وصفاتها، ولحكمة شرعية تصون المرأة عن متاعب هذه المناصب ومشاقها وما تتطلبه من "الاختلاط" بالرجال. الطهطاوي، **الأعمال الكاملة**، ج١ ، ص ٢١٣. أما قاسم أمين فقد تعامل مع المسألة بعد نصف قرن في ذات السياق من الشعور بأن الاشتغال بها سابق لأوانه فيقول:"إن المرأة المصرية ليست مستعدة اليوم لشيء مطلقا، ويلزمها أن تقضي أعواما في تربية عقلها بالعلم والتجارب حتى تتهيأ إلى مسابقة الرجال في ميادين الحياة العمومية" قاسم أمين ، **المرأة الجديدة، الأعمال الكاملة**، ج٢، ص ١٦١، لكنه يقر حقها في العمل في الإفتاء أو القضاء أو الحكم بين الناس بالعدل. قاسم أمين، **المرأة الجديدة، الأعمال الكاملة**، ج٢، ص ١٢٢. ومن الطبيعي أن لا يتحدث هنا عن حقوق سياسية كالانتخابات والترشيح. لأنها غير معروفة وغير موجودة بالنسبة للرجل نفسه حتى الآن.

(٢) احتفت الصحافة الليبرالية بتعيين خالدة أديب وزيرة للمعارف في تركيا، عبد الحميد حمدي "**نهضة المرأة، أول وزيرة في العالم**"، السفور، ع ٢٣٨، ٢٨ مايو ١٩٢٠، ص٢. وكتب (س. بسطا) يؤيد منح المرأة الحق في الانتخابات، مع إقراره بأنها خطوة متقدمة لم يحن موعدها بعد، **المقطم**، ع ١٠٢٣٢، ١ نوفمبر (تشرين ثاني) ١٩٢٢، ص٢.

إبراهيم حلمي، "**المرأة والانتخابات السياسية ، حجج المناصرين والمعارضين**"، الهلال، م٣١، ع٨، أول مايو (أيار) ١٩٢٣، ص ٨٢١-٨٢٦. جان كانورد (مترجم)، "**لماذا البدء بالحقوق السياسية قبل الاجتماعية والاقتصادية**"، السياسة، ع ٧٦٩، ٢٠ إبريل (نيسان) ١٩٢٥، ص٣. الليدي بيرسن، (مترجم) "**المرأة السياسية، هل هي أسعد حالا من غيرها؟ وهل تحرير المرأة مصلحة اجتماعية**"، السياسة الأسبوعية، ع ١٧٢، ٢٢ يونيو (حزيران) ١٩٢٢، ص ٧. "**أخبار النساء في أمريكا وأوروبا ونيلهن حقوقا سياسية في أمريكا**"، السياسة الأسبوعية، ع ١٦١، ١٦ إبريل (نيسان)، ١٩٢٩، ص ٦-٨. "**في بلاد الكواعب، تحرير المرأة الحديثة في إسبانيا آخر معاقل النساء المحافظات في أوروبا**"، السياسة الأسبوعية، ع ١٧٥، ١٣ يوليو (تموز)، ١٩٢٩، ص٦. "**النساء في البرلمان البريطاني، هل حققن الآمال المعقودة عليهن؟ المرأة لا تثق بالمرأة**"، السياسة الأسبوعية، ع ١٧٨، ١٣ أغسطس (آب)، ١٩٢٩، ص ٢١. "**حقوق المرأة في فرنسا**" ، السياسة الأسبوعية، ع ١٩٤، ٢٣ نوفمبر (تشرين ثاني) ١٩٢٩، ص ١٦.

محمد جميل بيهم، "**المرأة والحقوق السياسية في التمدن الحديث**"، المقتطف، م٧٠، جـ٣، ١ مارس (آذار) ١٩٢٧، ص ٢٥٣ - ٢٥٦.

وعندما انشغلت مصر بصياغة الدستور الصادر عام ١٩٢٣م، ظهرت أصوات القوى الليبرالية تطالب بمنح المرأة الحق في الانتخاب والترشيح أسوة بالرجل، لكن الدستور لم ينص على هذا الحق[(١)].

ومن هنا فقد أصبح من مهام الاتحاد النسائي بزعامة هدى شعراوي المطالبة بمنح المرأة حق الانتخاب أسوة بالرجل[(٢)].

وكتبت قيادات الحركة النسائية كثيراً في الصحافة للمطالبة بهذا الحق[(٣)]، كما أن أكثر الأصوات ليبرالية بقي في دائرة المناداة بإشراكها جدياً في الشؤون الاجتماعية العامة، وإذا دعت الحال، في المسائل الاقتصادية والتشريعية والسياسية[(٤)].

ومن الملاحظ أن مسألة الحقوق السياسية للمرأة لم تكن مسألة ملحّة في هذه المرحلة، ولم تأخذ حيزاً كبيراً في الخطاب الليبرالي، إدراكاً من الليبراليين وغيرهم بأن المرأة المصرية لم تتهيأ بعد لممارسة هذه الحقوق، في الوقت الذي ما زال فيه أكثر من ٩٠% من النساء المصريات يعانين من مشكلة أمية الحرف.

---

(١) لم يتحقق هذا المطلب إلا في عام ١٩٥٦. د. مارجو بدران، **رائدات الحركة النسوية**، ص ٣٤٠.

(٢) نصت المادة الخامسة من قانون الاتحاد النسائي على "تعديل قانون الانتخابات باشراك النساء مع الرجال في حق الانتخاب.."، د. آمال السبكي، **الحركة النسائية في مصر**، ص ٢٠٢.

(٣) هدى شعراوي، "**عشية الانتخابات**"، "المصرية"، ع ٣ ، نيسان (إبريل) ١٩٢٥، (مقالات هدى شعراوي في مجلة (المصرية) منشورة في، د. جورجيت عطيه إبراهيم، هدى شعراوي الزمن والريادة، جـ٢، ص ٢١-٢٣. منيرة ثابت، "**نداء السيدات إلى الشعب المصري**" ، كوكب الشرق، ع ٩٧، ١٠ يناير (كانون ثاني) ١٩٢٥، ص٥. وكأن السيدة هدى شعراوي اصبحت أكثر عقلانية في المطالبة بحق للمرأة في الانتخاب والترشيح، فلم تعد في الثلاثينيات تلح على هذا المطلب، ولم تعد تتحدث عنه إلا بطرق غير مباشرة عبر المطالبة بأن يمثل البرلمان، جميع الأمة لا بعضها، وبالمطالبة بالمساواة بين المواطنين أمام القانون. هدى شعراوي، "**خطاب مفتوح**"، مجلة المرأة المصرية ، ع ٩، ١٥ حزيران (يونيو) ١٩٣٧، في د. جورجيت عطيه إبراهيم، **هدى شعراوي، الزمن والريادة**، ص ٣٢٠-٣٢١.

(٤) د. أمير بقطر، "**البيت المصري ، كيف ننهض به ونرقيه**"، الهلال، م ٤٦، ج١٠، أول أغسطس (آب)، ١٩٣٨، ص ١٠٩٣-١١٠٠، ص ١٠٩٨.

٣- الدعوة إلى مدنية الأحوال الشخصية :

وفقاً للمرجعية الفكرية التي يؤمن بها هذا التيار، ونزولاً عند منهجه في التقليد لكل ما هو غربي، فمن الطبيعي أن تصدر عنه أصوات منفصلة عن الواقع لتطالب بتطبيق النظام المدني في مسائل الأحوال الشخصية، كالزواج والطلاق والميراث، بمعنى العدول عن أحكام الشريعة في هذه المسائل إلى الالتزام بالقوانين الغربية، وتحرير شؤون الزواج من هيمنة الشرع ومحاكمه ورجاله.

وهذه الدعوة لم يعرفها الفكر المصري إلا في هذه المرحلة التي ندرسها، فلم يتحدث أي من مفكري القرن التاسع عشر، ومطلع القرن العشرين، عن هذه الخطوة التغريبية المتطرّفة[1].

كان د. محمود عزمي من أوائل الذين نادوا بفكرة الزواج المدني في مصر، وبما في ذلك منع التعدد، ومنع الطلاق، وإباحة زواج المسلمة بغير المسلم، وأن لا يكون الدين عائقاً أمام الرغبة في الزواج بين رجل وامرأة، ففي عام ١٩١٨م وخلال المداولات لتأسيس الحزب الديمقراطي المصري، طالب بتوحيد التشريعات المصرية، وبما يشمل قانون الأحوال الشخصية "بمعنى أن تكون للمصريين كلهم أحكام زواج وطلاق واحدة.. وبمعنى أنه إذا رغبت مسلمة

---

(١) لقد تحدث الطهطاوي عن مجرد عدم تحبيذ تعدد الزوجات، منطلقا من أن الإسلام اشترط العدل بين الزوجات في حال التعدد، وتحقيق العدل أمر في غاية الصعوبة . الطهطاوي، المرشد الأمين، **الأعمال الكاملة**، ج٢، ص ٤٨٩ ، ص ٤٩٩. أما قاسم أمين، فلم يخرج في معالجته لقضايا الأحوال الشخصية على الإطار الشرعي على الإطلاق. وتبنى اجتهادات الإمام محمد عبده في هذا الميدان. بالرغم من اعتباره نظام تعدد الزوجات نظاماً قديماً وفيه احتقار شديد للمرأة. وكلما زاد انتشاره زاد حال المرأة انحطاطاً. وتوسّع في شرح مضاره وسلبياته. قاسم أمين، تحرير المرأة، **الأعمال الكاملة**، ج٢، ص ٨٩-٩٠. وأكد على أن الأصل هو الأفراد، وأن التعدد هو الاستثناء في حالات معدودة كمرض الزوجة الذي يعيق قيامها بواجباتها، أو إذا كانت عاقراً، وينبه إلى أن التعدد كسائر أنواع الحلال تعتريه الأحكام الشرعية الأخرى من المنع والكراهية وغيرهما بحسب ما يترتب عليه من المفاسد والمصالح. م . ن ، ص ٩٣.

ولتكن إحدى أخواتنا مثلاً أن تتزوج من قبطي.. فلا يكون هناك مانع ولا اعتراض" [١].

وحبّذت الصحافة الليبرالية فكرة "القانون المدني" المراعي للحرية التامة، الذي هو اتجاه الثقافة الحاضرة في أوروبا نحو الحرية، ويذكر "محرر الهلال" مقولة يتبناها — في الدعوة إلى الإباحية المبطنة — لكاتبة أمريكية مشهورة "إلين كي" تقول : "إن الحب بلا زواج لا يخالف الآداب، ولكن الزواج بلا حب هو الذي يُخالف الآداب" [٢].

وتبدي القوى الليبرالية إعجاباً بتطبيق تركيا لقانون الزواج المدني اعتباراً من الرابع من تشرين أول ١٩٢٦م، وتنشر "السياسة" نصوص القانون المدني التركي، وتعلّق عليه مبدية إعجابها بما حقّقه من مساواة بين الرجل والمرأة في كل شيء، وتعدّه انقلاباً كبيراً إذا أحسنت المرأة التركية الاستفادة من الحقوق التي تضمّنها لها[٣]، وتحدث ليبراليون عن "الشريعة الكمالية" التي حرّرت المرأة التركية[٤]، بل إن "السياسة الأسبوعية" جعلت من تطبيق القانون المدني في الأحوال الشخصية معياراً للتمييز بين دول متقدمة وأخرى متخلفة، أو بين

---

(١) محمود عزمي، خبايا سياسية، ص ٣٨. وروّج البعض لهذه الفكرة لتحقيق الوحدة الوطنية، "نظم الأحوال الشخصية واثر إصلاحها في حياة الشرق"، (بدون توقيع)، السياسة الأسبوعية، ع١٠٥، ١٠ مارس (آذار) ١٩٢٨، ص٣.

(٢) "الطلاق وأسبابه في الدول الغربية"، (بدون توقيع)، الهلال، م٣١، ج٨، ١ مايو / أيار ١٩٢٣، (ص ٨٢٦-٨٢٩)، ص ٨٢٩.

(٣) "تركيا حاضرها ومستقبلها، الأتراك في مراقصهم ومجتمعاتهم"، المقتطف (القاهرة)، م ٧٠، جـ٦، ١ يونيو (حزيران) ١٩٢٧م، ص.ص، ٦٣٢ - ٦٣٤. السياسة، ع ١٢٢٢، ٤ أكتوبر (تشرين أول) ١٩٢٦، ص٢. الأسبوع، ع١، ٢٩ نوفمبر (تشرين ثاني) ١٩٣٣، ص ١٩.

(٤) محمد الصباحي، "مملكة المرأة وثبة المرأة التركية، من مقتضيات نهوض الأمة المستيقظة"، السيدات والرجال، ع ٩، ٣١ أغسطس (آب) ١٩٢٧، ص ٥٨١-٥٨٤.

شرق وغرب[1]، واقترح بعضهم إعطاء المواطن حرية الاحتكام إلى القانون المدني للأحوال الشخصية أو الذهاب إلى المحاكم الدينية، وأن يُنـــزع أمر الزواج من قبضة رجال الدين على كل الأحوال[2].

وتكتب إحدى المجلات المعبّرة عن آراء التيار الليبرالي، منادية بالزواج المدني، وبأن يحتفظ كل من الزوجين بديانته، على أن يترك للأولاد اختيار الديانة التي تروق لكل منهم عند بلوغهم سن الرشد، "وعلى هذا تجمع بين الأولاد صلات الدم والوطنية والتربية المشتركة، ويعتبر الدين من المسائل الوجدانية البحتة التي تربط بين الإنسان والله سبحانه وتعالى" [3].

وهذا الجنوح الخيالي المفرط في الانفصال عن الواقع المصري يقود الكاتب الذي لا يجرؤ على ذكر اسمه، إلى القول بأنه "إذا كان في هذا الحل ما يخالف التقليد الإسلامي، فما هو بأول مخالفة احتملتها سماحة الإسلام ومرونته الاجتماعية، كما احتملتها أديان أخرى لا ترضى عن الزواج المختلط، وهي أهون ألف مرة من احتمال التصريح الرسمي بالمواخير والحانات والربا في بلاد إسلامية، والزواج المدني على كل حال قانون اجتماعي لا غنى عنه في أية أمة عصرية" [4].

وعندما كان العمل جارياً لإعداد قانون الأحوال الشخصية الصادر عام ١٩٢٩م، طالب الاتحاد النسائي المصري في مذكرة مقدمة لرئيس الوزراء وزير الحقّانية ورئيس مجلس الشيوخ ورئيس مجلس النواب بتاريخ الحادي والعشرين

---

(١) "نظم الأحوال الشخصية وأثر إصلاحها في حياة الشرق"، افتتاحية (بدون توقيع)، السياسة الأسبوعية ، ع ١٠٥، ١٠ مارس (آذار) ١٩٢٨، ص٣.

(٢) بولس مصوبع، "الزواج المدني، أفضليته لمصر وسائر الأمم الشرقية"، السيدات والرجال، ع٩،٣١ أغسطس (آب) ١٩٢٧، ص ٦٢٨-٦٣١.

(٣) مجلة "الإمام"، (الاسكندرية)، ع١١، ١٩٣٦، ص ٦٧٧.

(٤) م . ن ، ص ٦٧٨.

من تشرين ثاني ١٩٢٦م بصون المرأة من الظلم الواقع عليها من تعدد الزوجات بدون مبرر، ومن الإسراع في الطلاق بدون سبب جوهري، وهكذا فالاتحاد لا يطالب بالمنع ولكن يرمي إلى مزيد من القيود في شؤون التعدد والطلاق(١).

وحشد التيار الليبرالي كل ما لديه من قوى للدفع باتجاه تضمين قانون الأحوال الشخصية الجديد ما يمنع تعدد الزوجات.

وراحت الصحافة الليبرالية تخوض حرباً إعلامية لصنع رأي عام مؤيد لهذا المطلب، فهذه "السياسة الأسبوعية" تستعين بآراء اللورد كرومر، فتعود لنشر مقتطفات من كتابه "مصر الحديثة" للتدليل على عدم ملاءمة "التعدد" لروح العصر، ولتنفير المصريين منه، على اعتبار أن اللورد رأى بأن ما يحتاجه الرجل المصري من "احترام الذات" لن يتحقق إلا إذا "صار مثل الأوروبي متزوجاً من امرأة واحدة"(٢)، وظل التيار الليبرالي طيلة فترة الدراسة يدعو إلى تقييد أو منع تعدد الزوجات(٣).

وكما في مسألة "تعدد الزوجات" فإن الصوت الغالب في التيار الليبرالي ظل يتابع قاسم أمين في موقفه الداعي لحصر الطلاق بموافقة القاضي أو المأذون،

---

(١) مجلة "المصرية" ، ع ١٩، تشرين ثاني (نوفمبر) ١٩٢٦، في، حورجيت عطيه إبراهيم، هدى شعراوي الزمن والريادة، ج٢، ص ٩١.

(٢) "المرأة المصرية، بقلم اللورد كرومر عن كتابه مصر الحديثة"، السياسة الأسبوعية، ع ٨٠، ١٧ سبتمبر (أيلول) ١٩٢٧، ص ٢٤

(٣) "تعدد الزوجات أيضا، بمناسبة لفتوى الأستاذ الإمام" ، كوكب الشرق، ع ٨٠٠، ٨ إبريل (نيسان) ١٩٢٧، ص ١. عمر عنان، "قانون الزواج والطلاق"، المقطم، ع (١١٩٤٥)، ٩ يونيو (حزيران) ١٩٢٨، ص١. يوسف حنا، "كيف تسقط المرأة في مصر"، السياسة الأسبوعية، ع ٢٠٣، ٢٥ يناير (كانون ثاني)١٩٣٠، ص ١١. د. أمير بقطر، "البيت المصري، كيف ننهض به ونرقيه"، الهلال، م٤٦، ج١، أول أغسطس (آب) ١٩٣٨، (ص ١٠٩٣-١١١٠)، محمد علي علوبة (سكرتير حزب الأحرار الدستوريين)، مبادئ في السياسة، ص٢٤٦.

ومنح المرأة الحق في تطليق نفسها[1]، فقد تبنى التيار الليبرالي هذه الرؤية، وجعلها الاتحاد النسائي المصري جزءاً من برنامجه الصادر عام ١٩٢٣م[2].

وعبّرت الصحافة الليبرالية عن مساندتها لهذه الرؤية، وقدّمت جريدة "كوكب الشرق" الوفدية جهداً واضحاً في هذا الإطار[3].

لكن التيار الليبرالي لم يخلُ من الأصوات المتطرفة التي عرفنا مناداتها بالقانون المدني للأحوال الشخصية، والتي طالبت بمنع الطلاق نهائياً[4].

وعلى صعيد متصل فإن التيار الليبرالي كان يسعى لمواجهة المشكلات المتعلقة بمسائل الزواج، وفقاً لمرجعيته الخاصة به، فعندما يواجه المجتمع المصري ما سُمي "أزمة الزواج" الناجمة عن إقبال الشباب المصري على الزواج من الأجنبيات، فإن الليبراليين يقدّمون الحل وفقاً لمرجعيتهم، وهو ضرورة إباحة الاختلاط ليحصل التعارف ثم الحب ثم الزواج بين المصري والمصرية، فالمشكل "إنما يرجع إلى عدم اختلاط الجنسين اختلاطاً يهيئ للطرفين منهما فرص التعارف، وفرصة التواد والحب" [5] .

---

(١) اقترح قاسم أمين نظاماً للطلاق، يقصره على الحضور أمام القاضي أو المأذون، الذي يستطلع الحالة، ويقدم النصح والإرشاد، ثم يلجأ إلى التحكيم، ولا يصح وقوع الطلاق إلا أمام القاضي أو المأذون وبحضور شاهدين، مطالبا بمنح المرأة حق الطلاق، والعدول عن المذهب الحنفي الذي يحرم المرأة هذا الحق، أو العمل به مع أن تشترط المرأة المتزوجة أن يكون لها الحق في تطليق نفسها متى شاءت أو تحت شرط من الشروط، وهذا ما تقبله جميع المذاهب. قاسم أمين، تحرير المرأة، **الأعمال الكاملة**، ج٢، ص ١٠٤-١٠٨.

(٢) د. آمال السبكي، **الحركة النسائية**، ص ٢٠٢. كتب أحدهم بتوقيع رمزي (م.أ.ط) في كوكب الشرق الوفدية تحت عنوان (**خطر يهدد الحياة الاجتماعية**) يقصد الطلاق، ومطالباً بتقييد الطلاق وأن يكون مسبباً وأمام هيئة قضائية، وهو يتوقع معارضة رجال الدين. كوكب الشرق، ع١٠٨، ٢٣ يناير (كانون ثاني) ١٩٢٥، ص ٢.

(٣) **كوكب الشرق**، الأعداد: ٨٣٦ - ٨٤٨، (٢٠ مايو (أيار) ١٩٢٧ - ٤ يونيو (حزيران) ١٩٢٧).

(٤) أمير بقطر، **البيت المصري، كيف ننهض به ونرقيه**، الهلال، م٤٦، ج١، أول أغسطس (آب) ١٩٣٨، ص ١٠٩٩".

(٥) د. محمود عزمي، "**التزوج بالأجنبيات وما يلقاه في الشرق من مقاومة**"، الهلال، م٣٦، ج١٠، أول أغسطس (آب) ١٩٢٨، ص ١١٧١-١١٧٥. (بدون توقيع)، "**أزمة الزواج، نحو السفور الحقيقي، وجوب اختلاط**

أما بخصوص مساواة المرأة مع الرجل في الميراث، فإن الحديث حولها كان يأتي في إطار مدنية الأحوال الشخصية، ولما تصدّى سلامة موسى – وهو من أبرز دعاة التغريب في مصر وأكثرهم تطرفاً – للمناداة بالمساواة بين الرجل والمرأة في الميراث، سارعت بعض الأوساط الليبرالية للترحيب بهذه الدعوة، وكانت السياسة الأسبوعية أول صحيفة تروّج لها[1].

لكن التيار الليبرالي لم يُجمع حول هذه الفكرة بل وجدت الفكرة من يقاومها ويقلّل من شأنها[2].

فقد انتقد د. منصور فهمي ما لجأ إليه سلامة موسى من تضخيم للمسألة، وجعلها أساس التقدم وبناء الحضارة، وطالب بوضع المسألة في مكانها، وإعطائها حجمها الصحيح، مؤكداً أنه لا بد من الانتباه إلى اختلاف أنظمة التوريث في العالم، رافضاً هذه الدعوة، ومعترضاً على اتخاذ نظام التوريث الغربي معياراً للعدالة [3].

كما رفضت السيدة هدى شعراوي تبني هذه الدعوة من قبل الاتحاد النسائي، عندما اقترح عليها سلامة موسى جعلها أحد مطالب الحركة النسائية،

=الجنسين"، الأسبوع، ع ٢٨، ٦ يونيو (حزيران) ١٩٣٤،ص ١٤ و ٢٨. فكري أباظة، "مشكلة الزواج في مصر"، الهلال م٤١، ج٣، أول يناير (كانون ثاني) ١٩٣٤، ص ٣٢١-٣٢٩.

(١) سلامة موسى، "النهضة النسائية في مصر تحتاج إلى المطالبة بالمساواة الاقتصادية"، السياسة الأسبوعية، ع ١٤٧، ٢٩ ديسمبر (كانون أول)، ١٩٢٨، ص (٨-٩)، ص ١١. وعاد د. فخري ميخائيل لإثارة نفس الفكرة والمطالبة بمساواة المرأة بالرجل في الميراث، عاداً نظام الميراث الإسلامي ملحقاً للضرر بالمرأة، ومطالباً باللجوء إلى القانون المدني في هذه المسألة وغيرها. وقد أثار هذه القضية في محاضرة ألقاها في الجامعة الأمريكية بالقاهرة، مما أثار ردود فعل عنيفة ضده، فقدمته النيابة العامة للمحاكمة بتهمة الطعن في الإسلام، ولما تبين أنه طعن في الكاثوليكية أيضاً، رُفعت عليه دعوى ثانية. وفي سياق ردود الفعل قدم الشيخ محمد عرفه المدرس في الأزهر محاضرة عامة في دار العلوم رداً على نظرية المساواة بين المرأة والرجل في الميراث. مجلة "الرابطة الشرقية" (القاهرة) السنة الثانية، ع٦، ١٥ مارس (آذار) ١٩٣٠، ص ١٦ – ١٧.

(٢) أنور الجندي، **الفكر العربي المعاصر**، ص ٦١٥-٦١٦.

(٣) د. منصور فهمي، "الشرق والغرب"، الرابطة الشرقية، ع ٢، ١٥ ديسمبر (كانون أول) ١٩٢٨، ص ٥٢.

وعلّلت موقفها هذا بقولها : "ولست أعتقد مثله أن على الحركة النسائية في مصر، بسبب من تأثرها بالحركة النسائية في أوروبا، أن تتابعها في كل مظهر من مظاهر تطورها، فلكل بلد تشريعه وتقاليده الخاصة به، وما قد يلائم هذا البلد لا يلائم بالضرورة بلداناً أخرى[١]، وتؤكد بأن ما قرّرته الشريعة في هذه المسألة هو الغاية في الإنصاف، لكنها تشير إلى مسألة هامة، لم يتوقف الكثيرون عندها في خضم الالتفات للجدل النظري فقط، وهي أن المشكلة الحقيقية ليست في مقدار ما منحه الشرع للمرأة من حق في الميراث، بل إن المشكلة تكمن في عدم التزام المجتمع في منحها هذا الحق الشرعي[٢].

(١) هدى شعراوي، "حصة المرأة في الميراث"، مجلة "المصرية"، ع ٤٥، كانون ثاني (يناير)، ١٩٢٩، في جورجيت عطيه إبراهيم، هدى شعراوي الزمن والريادة، ج٢، ص ١٦٣.

(٢) م . ن ، ص ١٦٦، ١٦٩.

رابعاً: العدالة الاجتماعية [1]

انشغل التيار الليبرالي بالمفاوضات مع الانجليز، ومقارعة القصر، والصراع الحزبي، كما اهتم بالتركيز على الحريات السياسية لخدمة الأغراض الحزبية، فأهمل الاشتغال بمعالجة الهموم الاجتماعية الحقيقية، كالفقر والبطالة ومشاكل الفلاحين والعمال والفئات الفقيرة أو المسحوقة، وعدّها الليبراليون هموماً مؤجّلة لحين تحقيق الاستقلال، والإصلاح السياسي [2].

وتوقف التيار الليبرالي المصري عند المفهوم الكلاسيكي لليبرالية، الذي يحصر دور الدولة في أضيق نطاق، ويؤمن بمبادئ الاقتصاد الحر القائم على إطلاق حرية السوق والمنافسة، والعمل، والملكية الخاصة، واحترام الاختلافات الفطرية بين الناس، فكل فرد يأخذ فرصته لكن وفقاً للإمكانيات المختلفة عند الأفراد،

---

(١) إن مصطلح العدالة الاجتماعية (Social Justice) غربي المنشأ، ظهر في المجتمعات الرأسمالية الأوروبية بعد الثورة الصناعية، وتفاقم المشكلات الاجتماعية الناجمة عن اختلال العلاقة بين من يملك ومن لا يملك، أو بين الأغنياء والفقراء، وأصحاب العمل والعمال. فجاءت الفكرة في إطار محاولات المفكرين والمصلحين الاجتماعيين في الغرب للتخفيف من سلبيات النظام الرأسمالي، وتقليص معاناة الفئات المسحوقة، عبر تدخل محدود مقنّن للدولة من خلال التشريعات لفرض ضرائب على الأغنياء، تمكنها من تقديم تأمينات ومساعدات اجتماعية للفئات المحتاجة من العمال والفقراء، والعاطلين عن العمل، والعجزة، والشيوخ، وذوي الحاجات والظروف الخاصة. وتوفير شيء من تكافؤ الفرص أمام الأفراد في النمو والتربية والتنشئة وفرص التقدم، وفقاً لقدرات الفرد ومواهبه.

وإذا كان المصطلح وافداً من الغرب، فإن موروثنا الحضاري، المتصل بمبادئ الإسلام، عرف هذه المبادئ والمضامين، وإن لم يعرف المصطلح بذاته. وقد قدم الإسلام منظومة متكاملة من المبادئ الاقتصادية والاجتماعية الكفيلة بتوفير العيش الكريم لكل فئات المجتمع، وتحقيق تكافؤ الفرص، والعدل والمساواة التي ينشدها البشر. لكن هذه المبادئ العامة كانت تحتاج دوماً لجهد الفقيه المسلم القادر على استنباط المعالجات السليمة والشرعية لمشكلات الواقع المعاصر.

وحول مفهوم العدالة الاجتماعية، يمكن مراجعة: إحسان عبد المنعم سمارة، **"مفهوم العدالة الاجتماعية في الفكر الإسلامي المعاصر"** رسالة ماجستير في الفلسفة، الجامعة الأردنية، ١٩٨٦، إشراف د. أحمد ماضي. ثروت بدوي، **النظم السياسية**، دار النهضة العربية، القاهرة، د.ت، جـ١، ص ٣٦٩ – ٣٧١. إبراهيم مدكور، (تصدير ومراجعة)، **معجم العلوم الاجتماعية**، ص ٣٨٥. ميشيل مان، **موسوعة العلوم الاجتماعية**، ص ١٣٤.

(٢) ألبرت حوراني، **الفكر العربي**، ص ٤١١-٤١٢.

من مهارة وبراعة وحُسن توقّع، أو بُعد نظر، وبذلك فإن الليبرالية الكلاسيكية تُبرّر عدم المساواة وتؤمن بضرورتها، ولا تسعى إلى إزالتها بل للتخفيف — في أحسن الأحوال — من نتائجها وانعكاساتها[1].

ولم تأبه الليبرالية المصرية بما طرأ على الليبرالية الغربية من تحولات بالاتجاه نحو ليبرالية الرفاه، أو الليبرالية الاجتماعية[2].

ولم تقدم برامج الأحزاب الليبرالية أية معالجات جادة لتحقيق شيء من العدالة الاجتماعية، لمجتمع يئن تحت وطأة مشكلات اجتماعية واقتصادية معقّدة.

فالحزب الديمقراطي المصري يتحدث عن تعليم ابتدائي إجباري مجاني، وعن ترقية للطبقات العاملة، وإغاثة غير القادرين على العمل[3]، أما حزب الوفد فلم يُقدم أي برنامج محدد، على اعتبار أنه ليس مجرد حزب، بل هو ممثل الأمة كلها، لكنه كان يقف موقفاً رافضاً للاشتراكية.

كما أنه رفض أي حديث عن توزيع الثروة أو الإصلاح الزراعي، كما كان موقفه من مشاكل العمال ليبرالياً إلى أبعد الحدود، برغم ما أبداه من رغبة في السيطرة على الحركة العمالية، لإقصاء الشيوعيين والإسلاميين عن هذه الساحة، كما رفض فكرة تأسيس حزب للفلاحين أو للعمال[4].

---

(١) ياسر قنصوة، **مفهوم الحرية في الليبرالية المعاصرة**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٠، ص ٢٠٦، ص ٢٢١. وسيُشار إليه فيما بعد . قنصوة، **مفهوم الحرية**. ص ٢٠٦، ص ٢٢١. د. سعد الدين إبراهيم، **المسألة الاجتماعية بين التراث وتحديات العصر**، في، التراث وتحديات العصر في الوطن العربي (الأصالة والمعاصرة)، ندوة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ١٩٨٥، ص ٥٠٢، وسيُشار إليه فيما بعد، إبراهيم، المسألة الاجتماعية، ص ٥٠٢.

(٢) إبراهيم، **المسألة الاجتماعية**، ص ٥٠٣–٥٠٥. محمود السعيد إدريس، **الوفد والطبقة العاملة، ١٩٢٤–١٩٥٢**، دار الثقافة الجديدة، ص ١١٩–١٢١، وسيشار إليه فيما بعد ، إدريس، الوفد والطبقة العاملة .

(٣) قانون الحزب الديمقراطي المصري، **الطليعة**، ع٢، فبراير (شباط) ١٩٦٥، ص ١٥٨.

(٤) عبد العظيم رمضان، حزب الوفد بين اليمين واليسار، **موقع الوفد الأيديولوجي**، الكاتب، ع ١٤٧، يونيو (حزيران) ١٩٧٣، ص ٥٦–٦٥، وسيُشار إليه، رمضان، حرب الوفد بين اليمين واليسار. إدريس، الوفد

لكن الوفد – وتحت ضغط الواقع – أخذ يُبدي اهتماماً بالشؤون الاجتماعية منذ مؤتمره العام الأول الذي انعقد في يناير (كانون ثاني) ١٩٣٥م، فقد قُدّمت فيه مجموعة أوراق ذات مضامين اجتماعية تؤشّر على اهتمامات اجتماعية واضحة، وعرف الوفد نمواً للتيار الاجتماعي في داخله، ليتبلور بعد الحرب العالمية الثانية ما سُمي "الطليعة الوفدية"، وهي تحاول إضفاء مسوح اشتراكية على البرنامج الاجتماعي للوفد(١).

وتحدث برنامج حزب الأحرار الدستوريين الصادر في تشرين أول ١٩٢٢م، عن دعم الحزب للتعليم الأوّلي الإجباري والمجاني، وتحسين الحالة الصحية، والضرائب العادلة، وترقية الزراعة، والسعي إلى تخلي الحكومة عما تحت يدها من الأطيان، ودعم التعاون، وتنظيم العلاقات بين العمال وأصحاب العمل "على قاعدة العدل اتقاءً للأمراض الاجتماعية الناشئة من تحكم أحد الفريقين" (٢).

آمن الليبراليون بأن التفاوت الاجتماعي أمر طبيعي ومن طبائع الحياة، ولا يمكن إلغاؤه، فهو الأصل، وهو مفيد لانتظام الحياة البشرية، واهتمت الصحافة الليبرالية بالترويج لهذه الفكرة في سياق مواجهة الفكر الاشتراكي، وفي كثير من الأحيان تعمد إلى نشر هذه الأفكار (بدون توقيع)، لكونها تصادم مشاعر عامة المصريين الذين يعانون أوضاعاً اقتصادية واجتماعية صعبة، ويتطلعون إلى شيء

= والطبقة العاملة، ص ٨٤. هلال، السياسة والحكم، ص ١٣٥- ١٣٦، ص ١٧٨. بيومي، قضايا الفلاح في البرلمان المصري، ص ١٥٠.

(١) الرافعي، في أعقاب الثورة، ج٢، ص ١٩٦-١٩٧. إدريس، الوفد والطبقة العاملة. ص ٨٥. مريت بطرس غالي، سياسة الغد (برنامج سياسي واقتصادي واجتماعي)، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ، ط٢ ، ١٩٤٤، (ط١، ١٩٣٨)، ص ١٦-١٧. وسيشار إليه فيما بعد، غالي، سياسة الغد. مجيد حدوري، الاتجاهات السياسية، ص ٢٤٢

(٢) قانون حزب الأحرار الدستوريين، الطليعة، ع٣، مارس ١٩٦٥، ص ١٤٥.

من العدل والإنصاف، فهذه "الهلال" تنشر مقالاً (بدون توقيع) يقول كاتبه: "وفي الواقع إن التفاوت بين أفراد الناس وطبقاتهم، قد فرض عليهم فرضاً، وهو لخيرهم ومصلحتهم بوجه الإجمال، وإن لم يكن في مصلحة بعض الأفراد" (١)، ويخلص إلى التبشير بفشل الفكرة الاشتراكية المنادية بالمساواة، ويؤكد "أن ضمان المساواة بين طبقات البشر ضرب من المحال، فضلاً عن كونه لا يتفق مع مصلحة الاجتماع" (٢).

وتعود "الهلال" عبر كاتبها المجهول للتأكيد على نفس المعاني، ولتبرير شريعة الغاب في الحياة الاجتماعية، أو لما أسماه البعض "الليبرالية المتوحشة"، وبأبشع صورها، منطلقاً من نظرية "تنازع البقاء"، وأن البقاء للأصلح "وأن الأفراد غير متساوين في صلاحهم للبقاء، لأن بعضهم ضعفاء غير نافعين للاجتماع – وهؤلاء يجب أن ينقرضوا ويُفسحوا في المجال لغيرهم – والبعض أقوياء نافعون فيجب أن نطلق لهم الحرية، ليفتكوا بمن هم أضعف منهم من أفراد نوعهم أو من أفراد أي نوع آخر" (٣).

لكن د. محمد حسين هيكل تصدى لهذه الأفكار، بتركيزه على رفض "المادية" المستقاة من حضارة الغرب، التي أسماها "حضارة المال والاستعمار في سبيل المال"، لذلك فلا يمكن أن يُرتجى منها أن تعاون على تحقيق البر والرحمة، أو أن تخفف من ويلات من تقسو الأقدار عليهم، بل هي على العكس ترى هؤلاء الذين قست عليهم الأقدار غير صالحين للبقاء، وتقضي عليهم لذلك بأن

---

(١) "نظام الطبقات والتفاوت بين البشر ضروري للعمران" (بدون توقيع)، الهلال، م٤١، ج٢، أول ديسمبر، ١٩٣٢، ص ٢٣١.

(٢) م . ن، ص ٢٣٢.

(٣) "التفاوت بين الحظوظ، ظلم لا بد منه لنظام الاجتماع"، (بدون توقيع)، الهلال، م٤٣، ج٧، أول مايو (أيار) ١٩٣٥، (ص ٨٤٥–٨٤٨)، ص ٨٤٥

يفنوا تحت عبء أرزائهم وهمومهم"[1]، وهو يعرّض بدعاة الداروينية، وأفكارها التي استغلت لتبرير "الليبرالية المتوحشة"[2]، أو الرأسمالية في أبشع صورها، والبديل هو حضارة الإسلام، وما يدعو إليه الإسلام من البر والتقوى، وما يفرضه على الناس من الزكاة والصدقة، ومـا يوصـي باليتيم والبائس، والمحـروم [3].

واهتمت الصحافة الليبرالية بالتنبيه إلى ظاهرة الفقر التي تجتاح مصر، وإلى مخاطرها. وقدمت رؤيتها للعلاج ضمن المفاهيم الليبرالية[4]، التي تتحدث عن ضرورة تطوير الفقير لقدراته، وتغيير قيمه وسلوكه، مع التأكيد على أن مصر فقيرة بقدراتها.

وأن المشكلة ليست في سوء توزيع الثروة، بل هي في قلّة الإنتاج. "إن الداء ليس في التوزيع، بل إنه نشأ عن النقص الأساسي في الاقتصاد الوطني" [5].

وفي المسائل المتصلة بالعمل والعمال، كان الفكر الليبرالي يؤمن بأن العمل هو سلعة لها ثمن يحدده صاحب العمل، بحسب التعاقد بينه وبين العامل، ووفقاً

---

(١) د. محمد حسين هيكل، "حضارة البر والرحمة"، الهلال، م ٤٣، ج٩، أول يوليه (تموز) ١٩٣٥، (ص ١٠٢٦-١٠٢٩) ص ١٠٢٩.

(٢) يمكن مراجعة؛ د. رمزي زكي، الليبرالية المتوحشة، ملاحظات حول التوجهات الجديدة للرأسمالية المعاصرة، دار المستقبل العربي، القاهرة، ط١، ١٩٩٣.

(٣) د. محمد حسين هيكل، "حضارة البر والرحمة"، ص ١٠٢٩.

(٤) عباس شوقي، "غذاء الفقراء في مصر، ارتباطه بنهضتنا الاقتصادية"، السياسة الأسبوعية، ع ٧١، ١٦ يوليو (تموز) ١٩٢٧، ص ٢٣.

عباس شوقي، "المال والأغنياء في مصر"، السياسة الأسبوعية، ع ٧٣، ٣٠ يوليو (تموز) ١٩٢٧، ص ٢٢.

عباس شوقي، "لماذا نحن فقراء؟"، السياسة الأسبوعية، ع ٨٢، أول أكتوبر (تشرين أول)، ١٩٢٧، ص ٢٣.

"الأزمة الاقتصادية في مصر لا علاج لها إلا بتنفيذ سياسة اقتصادية رشيدة" (افتتاحية) السياسة الأسبوعية ع ١١٤، ١٢ مايو (أيار)، ١٩٢٢، ص ١٤.

(٥) مريت غالي، سياسة الغد، ص ٧٥.

لقاعدة "العقد شريعة المتعاقدين"[1]، وبطبيعة الحال فإن الموقف الليبرالي ميَّال بطبعه لجانب صاحب رأس المال[2]، أما التعاطف مع العامل فينحصر في الاعتراف بحقه بتوفر شروط العمل الصحية، ومنحه الأجر المناسب، وساعات العمل المناسبة[3].

أما تدخل الدولة في حل هذه المشكلات، ومنها – مثلاً – مشكلة البطالة، فهذا مرفوض وفقاً للمنطق الليبرالي، فنجد أحمد لطفي السيد، يرفض تدخل الدولة بالتشريع لحل أزمة البطالة بين المتعلمين، ويقول: "وأنا لا أنظر بعين الارتياح إلى تدخل الحكومة.. إذ أنني أرى أن التشريع فيما لا تقضي به الضرورة القصوى تُشتم منه رائحة الاشتراكية، ويكون من الخير أن يترك ميدان الأعمال العامة بين المتعلمين لتختار الحياة الاجتماعية الأصلح منهم بعد التنافس" [4].

---

(١) إدريس، **الوفد والطبقة العاملة**، ص ١٠٥-١٠٦.

(٢) م . ن ، ص ١٢٧. لقد ماطلت الحكومات المتعاقبة، وهي كلها محسوبة على التيار الليبرالي بشكل أو آخر، في إصدار أي تشريع يقر حقوق العمال، أو يعترف بنقاباتهم، وبعد ضغوط بدأ الإعداد لتشريع عمالي، وانتهى من إعداده ١٩٢٧، لكنه لم يصدر رسمياً إلا في عام ١٩٤٢. وكانت الصحافة الليبرالية تعزف على نغمة التشريعات العمالية، لإحراج الخصوم السياسيين في الوزارة. انظر مثلاً دفاع "السياسة" لسان حال حزب الأحرار الدستوريين عن ضرورة إصدار الوزارة الوفدية لتشريع عمالي، يحول دون ترك العمال فريسة الفوضى مما يضاعف خطر الشيوعية. واتهمت الوزارة الوفدية بالسماح بصدور صحف شيوعية تدافع عن العمال وتنشر الشيوعية في أوساطهم. **السياسة**، ع ٢٣٢٤، ٢٣ إبريل (نيسان) ١٩٣٠، ص ١.

(٣) أحمد توفيق، **"مشاكل العمل ورعاية حقوق العمال"**، السياسة الأسبوعية، السنة السادسة، ع ٣، ٣ يناير(كانون ثاني) ١٩٣٧، ص ١٥. عباس شوقي، **"حماية حديثي السن من العمال"** ، السياسة الأسبوعية، ع ٦٨، ٢٥ يونيو (حزيران) ١٩٢٧، ص ٢٢.

(٤) أحمد لطفي السيد، **"أزمة المتعلمين في مصر"**، الهلال، م ٤٠، ج٢، أول ديسمبر (كانون أول) ١٩٣١، (ص١٧٧ – ١٨٨) ص ١٨٣.

وإيماناً منه بأن مذهب "اللبراليزم" الذي يؤمن به "يَحُدُّ حرية الحكومة لا في التشريع فحسب بل في المداخلة في الأعمال العامة، هذا المذهب قد يقتضي مثاله الأعلى أن تقتصر الحكومة على مرافق ثلاثة من مرافق البلاد :

١- الدفاع عن البلاد في الخارج بالجيش.

٢- القيام على الأمن العام بالشرطة.

٣- وإقامة العدل بين الناس بالقضاء.

وما عدا ذلك من مرافق الدولة كالتعليم العام، والصحة العامة والأشغال "العمومية"، كل ذلك ينبغي أن يكون من عمل الأفراد والشركات والجمعيات الحرة. وكنت أعتبر ولا أزال، أن تدخل الحكومة فيه، سببه الضرورة أي عدم وجود من يقوم به" [(١)].

وعندما طالب أحدهم على صفحات "الأهرام" بضرورة أن تتصدى الحكومة للقيام بواجباتها، فتلتزم بتوفير عمل لكل فرد، باعتبار أنه شكل من أشكال التضامن، وأن عليها أن توزع كمية العمل الموجودة فعلاً على جميع الأفراد، فلا يُحرم بعضهم من العمل لكي يظفر آخرون بنصيب الأسد، وأنه من واجبها أن تنشئ وظائف جديدة تمنح مرتباتها من المال المتوفر بعد تخفيض المرتبات الكبيرة، وإلزام أصحاب الأعمال بزيادة عدد عمالهم. نجد "الأهرام" تعلّق على هذه الاقتراحات للتخفيف من مشكلة البطالة، بالقول : "إن تقرير هذه القواعد معناه قلب المبادئ الاقتصادية كما وضعها آدم سميث.. ومن تابعهم من علماء المدرسة الكلاسيكية في القرن الثامن عشر وأساسها الحرية الاقتصادية والمنافسة التي لا يحدها حدّ.. وقد أعطت نظرية الحرية الاقتصادية

---

(١) أحمد لطفي السيد، "تطور حياتنا العقلية"، المقتطف (القاهرة)، م٨٨، جـ٥، ١ مايو (أيار) ١٩٣٦م، ص ٥٨٩.

العالم نهضة عظيمة ورخاءً مادياً كبيراً.. ولكن بينما منحتنا نظرية الحرية الاقتصادية هذا كله – وهو فضل عظيم لا ينبغي أن نجحده – اقتضتنا تضحيات كبيرة كان بعضها هؤلاء العمال.. كانت التضحية ضرورية في سبيل تقدم البشرية، تحمّلها الضعيف، وتلك هي السنة الخالدة.. ولكن ينبغي ألا نبالغ في الغض من النشاط الفردي وتقييد حريته فكل تدخل من الدولة مكروه، ولذلك يجب أن يقتصر بقدر الإمكان على ما يكفل منع الشرور الواضحة وتخليص الحضارة التي نعيشها من القسوة التي تُفسد جمالها وتجعلها تبدو وكأن لا قلب لها" [1].

وعندما طرح البعض - ومنهم أحمد لطفي السيد رئيس الجامعة آنذاك – تقليص التعليم العالي لحل أزمة البطالة[2]، وأيد البعض هذا الاقتراح من باب أن التعليم العالي يُفسد الفلاح، ويفصله عن العمل في الأرض[3]، نجد أن د. طه حسين، يعترض على هذا الاقتراح، ويؤكد أنه "لن تعالج البطالة بإكراه الشعب على الجهل، وإنما تُعالج بفتح أبواب التعليم على مصاريعها، وبالإسراع في ذلك حتى يرشد الشعب" [4]، وفي المقابل نادى بضرورة تعميم التعليم الأوليّ من سن السابعة إلى الثامنة عشرة، على اعتبار أن ذلك يأتي في إطار حق المصريين جميعاً

(١) الأهرام، ع ١٩٣٦١، ١٩٣٨/٨/٧، ص ١.

(٢) أحمد لطفي السيد، "أزمة المتعلمين في مصر"، الهلال، م٤٠، جـ٢، أول ديسمبر (كانون أول) ١٩٣١، ص ١٨٣.
مريت غالي، سياسة الغد، ص ١١٨.
مصطفى فهمي ، "البطالة ووسائل علاجها ، والتعليم الإقليمي وأثره في علاج البطالة"، السياسة الأسبوعية، ع٢، ٢٢ يناير (كانون ثاني)، ١٩٣٧، ص ٤.

(٣) أنور الجندي، الفكر العربي المعاصر، ص ٥٤٤-٥٤٥. عاصم الدسوقي، كبار ملاك الأرض، ص ٣٠٤-٣٠٥ .

(٤) د. طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر، ص ٩٥.

في الحصول على التعليم العام[1]، وساندته ميّ زيادة في موقفه هذا، ورفضت تقليص التعليم الجامعي، وطالبت بإطلاقه أمام الجميع[2].

وانتقد محمد زكي عبد القادر الطبقية في مصر، والضرائب الموجهة لمصلحة الأغنياء، متهماً بأن سياسة الضرائب والتسويات تنتهي إلى تركيز الثروة في طبقة معينة، كما أن سياسات التوظيف تنتهي إلى تركيز الجاه والنفوذ في الطبقة نفسها[3] .

أما فيما يخص الفلاح ومشاكله، فقد تعاطف الليبراليون مع معاناته من الفقر والمرض والجهل[4]، وقدموا حديثاً عاطفياً عن الفلاح وأهميته، ودوره في

---

(١) م ن ، ص ٩٨.

(٢) مي زيادة، **"في التعليم الجامعي الإجباري"**، الهلال، م ٤٧، ج٨، أول يوليه (تموز)، ١٩٣٩، ص ٨٥٧.

(٣) محمد زكي عبد القادر، **الأهرام**، ع ١٩٦٠٥، ١٣/٤/١٩٣٩م، ص ٣.

(٤) محمد خالد، **"أنقذوا الفلاح من براثن المرابين"** ، السياسة الأسبوعية، ع ١٠٠، ٤ فبراير (شباط) ١٩٢٨، ص ٢٠. حافظ محمود، **"بين الفلاحين والفلاحات"**، السياسة الأسبوعية، ع ١٢٥، ٢٨ يوليو (تموز) ١٩٢٨، ص ٢٣ د. هيكل، **"هجرة الريف إلى المدن، أسبابها، وخطرها ، ضرورة تلافيها"**، السياسة الأسبوعية، ع ٢٠٨، ١ مارس (آذار) ١٩٣٠، ص ٣-٤. هذا مع وجود هجوم دائم على "إسراف الفلاح" وسوء إدارته لموارده وإنفاقه غير المنضبط لما يجنيه، ويرافق ذلك استعاضة في تقديم النصح والوعظ والإرشاد يصدّع رأس الفلاح الذي لا يقرأ هذه الصحافة أصلا. عباس شوق، **"لماذا نحن فقراء"** **السياسة الأسبوعية**، ع ٢٨، ١ أكتوبر (تشرين أول) ١٩٢٧، ص ٢٣. عبد الحميد رمضان، **"الحياة المصرية المضطربة"**، السياسة الأسبوعية، ع ١٥٠، ١٩ يناير ١٩٢٩، ص ٤. إن التيار الليبرالي اعتاد منذ مطلع القرن على معالجة شؤون الفلاح بهذه الروح، إذ قدّم أحدهم وصفاً لسوء تصرف الفلاح، الذي يجر عليه سوء ما يعانيه من أحوال. "وناهيك بالفلاح، وحبه الإسراف، وجهله، حاضره ومستقبله، وقلة اهتمامه لغده، قدر اهتمامه بيومه، وهم المتوسعون في نفقاتهم في السر إلى حد دونه السمعة. فضلا عن خلق التنافس (حتى في الزواج) وهم كثيرو الخصومات في معاملتهم لبعضهم بعضا، لأقل سبب. وقضاياهم ومواقعهم في مزادات البيوع وأخذهم وعطائهم مع جيرانهم وأقربائهم، كلها أسباب تجرهم إلى الإسراف والاستدانة حتى توقعهم في تعاسة الفقر والعيشة الضنكة. حتى أن ديونهم أصبحت ثقيلة الحمل عليهم، وميلهم إلى الفتور، وإلى ما يسيء السمعة، جعلهم في حاجة من يتولى أعمالهم بالجد من أهل العلم .... إذ هم يبيعون محصولهم قبل حصاده أو في ابتداء الموسم برخيص الأثمان. وهم لا يعلمون ما يأتي به الغد من أسعار... فضلاً عن ولوجهم أبواباً يجهلونها من شراء الأسهم والسندات... ثم جهلهم في حرفتهم ودليل ذلك قلة غلة الزراعة في القطر. محمد عمر، **حاضر المصريين أو سر تأخرهم**، مطبعة المقتطف، القاهرة، ١٩٠٢، ص ١٤٦-١٤٧.

الإنتاج، وعن ضرورة هميئة أسباب الحياة الإنسانية له[١]، ولم يكن هذا الاهتمام بعيداً عن الغرض السياسي، فعندما يكون الحزب خارج السلطة، تبدي صحافته اهتماماً مفاجئاً ومبالغاً فيه بهموم الفقراء والفلاحين والعمال، ومعاناة الشعب، لمجرد إحراج الحزب الجالس في مقاعد الوزارة[٢].

ولم تكن المصالح الشخصية بعيدة عن الوقوف وراء تسليط الأضواء على هذه القضية، أو إهمال تلك والتعتيم عليها، وهناك اهام دائم للفلاح بسوء التدبير وعدم القدرة على ضبط نفقاته، وهذا — في نظرهم — هو سبب فقره، وعجزه عن سداد ديونه[٣].

وهناك إصرار على عدم الاستماع لأي صوت يتحدث عن تحديد الملكية العقارية، ففي العُرف الليبرالي لا مجال لهذه الفكرة في بلاد ديمقراطية تحترم حرية الفرد، ومجال نشاطه وتفكيره، وثمرات جدّه كمصر!![٤].

وتحدثت أصوات ليبرالية عن تحسين أحوال الفلاح بتيسير أسباب المعيشة العامة (رفع مستوى معيشته)، وإصلاح نظام الضرائب ليصبح تصاعدياً، بزيادها على الأغنياء، وتخفيفها على الفقراء، وتوفير الأمن في الريف والحد من الجرائم، وجرى تبرير الدعوة إلى توفير الأمن، لأن ذلك سيسمح للفلاح ببناء بيت ذي نوافذ، ولأن يأمن على ما لديه من دواب فلا ينام وإياها في نفس المكان لحمايتها، ولأهل القرية ببناء منازل متباعدة! والدعوة إلى العناية بالصحة

---

(١) د. هيكل، "واجبنا نحو الفلاح"، السياسة الأسبوعية، السة السادسة، ع ٥١١ن ٢٧ مارس (آذار)، ١٩٣٧، ص ١٢-١٣. ابنة الشاطئ، "نعم هذا يُطاق.."، الأهرام، ع ١٩٦١، ١٩٣٨/٨/٧، ص ١.

(٢) زكريا بيومي، قضايا الفلاح في البرلمان، ص ١١١-١١٢.

(٣) من الأمثلة على ذلك تصريحات رئيس الوزراء إسماعيل صدقي، أحمد شفيق باشا، حوليات مصر السياسية، الحولية السابعة (١٩٣٠) ، المطبعة الهندية، ط١، ١٩٣١، القسم الثاني، ص ١١٢٢.

(٤) علوبة، مبادئ في السياسة، ص ٥٢.

العامة، وفرض التعليم الإجباري ومحاربة الأمية، وتطوير الصناعة المصرية ودعمها[1].

إن هذا البرنامج الواقعي للإصلاح في الريف، يشير إلى حجم معاناة الفلاح، وحقيقة ما يعانيه من مشكلات، كانت النخب الفكرية والسياسية تحلّق عالياً وبعيداً عنها.

والدكتور هيكل في "حديث اليوم" الذي يفتتح به أعداد "السياسة" يحذر من مغبة تسرب الشيوعية إلى الريف وبين الفلاحين "أكثر طوائف هذه الأمة سكينة وأبعدهم عن هذه الأفكار الشيوعية التي لم تعرف لها منبتاً في غير البلاد الصناعية.. فلو أن بيئة تأبى الشيوعية بطبعها فتلك هي البيئة المصرية، وحياتنا الاقتصادية القائم أساسها إلى اليوم على الملكية الزراعية، لا يمكن أن تقبل هذه المبادئ الضارة.. فليست طوائفنا العاملة في الأرياف، متأثرة بالهوس الاجتماعي الذي تتأثر به بعض بيئات العمال في أوروبا، وهي في إيمانها بأن الله يرزق من يشاء بغير حساب، ترى في هؤلاء الدعاة الشيوعيين أكثر من ثائر على الدين، وعلى الحكومة، وأكثر من مخادعين يريدون من دعوتهم تسخير هذه الطوائف الآمنة الوادعة لمصالحهم الخاصة، وهي على أتم الاستعداد لأن تعاون الحكومة في تعقب هؤلاء الخوارج الذين يريدون أن يفسدوا نظاماً قائماً على الحق والشرع" [2].

وهذه الرؤية تأتي متوافقة مع الخطاب الليبرالي الرافض للشيوعية والمفاهيم الاشتراكية عموماً، وهو خطاب يتنكر لمعاناة الفلاح، كما أنه برغم علمانيته المفرطة نجده يتوسل بالمفاهيم الدينية حول الرزق المقدّر، لاستثارة الفلاحين

---

(١) د. كامل هلال، "إصلاح الريف وترقية حال الفلاح المصري"، المقتطف (القاهرة)، م٨٩، جـ٤، ١ نوفمبر (تشرين ثاني) ١٩٣٦، ص ٤٢٤ — ٤٢٨.

(٢) السياسة، ع ٨٠٤، أول يونيو (حزيران) ١٩٢٥، ص ٤.

المتدينين "الوادعين" ضد دعاة الاشتراكية "الخوارج"، ولإخماد أية بوادر شكوى ضد هذه الأوضاع المقدَّرة!.

خامساً : الأخلاق والآفات الاجتماعية

يؤمن الليبراليون بأن المجتمع مكلَّف بحماية الحقوق الفردية، ولا ينبغي له الاعتداء عليها، ولهذا فهم ينفرون من كل ما يضع قيداً على حرية الفرد، ويرفضون فرض أية غايات أو أهداف خارجية على الفرد، ويرون لزوم تركه حراً يفعل ما يشاء، وأن من حقه على المجتمع أن يعيش حراً مستقلاً ساعياً وراء غاياته التي يختارها بمحض حريته وإرادته.

وهذا يأتي — طبعاً — في إطار امتناع الفرد عن فعل كل ما من شأنه أن يشكل إضراراً، أو تدخلاً غير مشروع في حرية الآخرين للسعي من أجل تحقيق غاياتهم الخاصة[1].

وهكذا فإن الليبرالية تكفل الحرية الشخصية، والحريات العامة والاجتماعية، والمعيار في الحكم على الفعل والسلوك هو معيار علماني لا صلة له بالدين.

والليبراليون المصريون جعلوا من التقليد للنموذج الغربي معياراً، أو هدفاً، وفي أحسن الأحوال وسيلة للنهوض، ولذلك فهم ينظرون بعيون غربية للواقع المصري، ويعالجون مسائل الأخلاق وفقاً للمعايير الأوروبية.

ومن هنا جاءت دعوة بعض الرموز الليبرالية إلى علمانية الأخلاق، وعلمانية التربية والتعليم كأحد أدوات المجتمع للتوجيه الخلقي، وتسخير التربية والتعليم وأجهزة التوجيه لتعزيز اتجاهات الحياة الحديثة - على حد رأي د. طه حسين -

---

(١) رجاء ملول، المرأة وأسس الديمقراطية، ص ٣٣-٣٤.

وإنقاذ الأطفال والصبيان من أن "يُصاغوا صيغة قديمة، ويُكوّنوا تكويناً قديماً"[1].

أما المهمة الأساسية للعملية التربوية التعليمية، فهي تعليم الفضائل المدنية، وخلق الأوضاع، التي يمكن للحكم الديمقراطي أن ينمو في ظلها[2]، ومحاصرة "الثقافة الأزهرية" لصالح "الثقافة الحديثة"[3].

وفي هذا الإطار تأتي المناداة بعلمانية الأخلاق وتغريبها، فلا تقتصر على المعنى الروحي الديني، كالتقوى والصدق والأمانة والعفة.." بل تمتد لتشمل بعض "الصفات السامية النبيلة" كالدقة، المثابرة، الصبر، الاحتمال، الإقدام، الشجاعة، قوة الابتكار، التعاون، خدمة الغير، مراعاة شعور الآخرين، الإعجاب بكل حسن وجميل، الذوق السليم، الإتقان، المرونة.."[4].

وفي إطار التثقيف بالمفاهيم الأخلاقية الغربية، تعرض "السياسة" لقضية "تطور الحياء" وتنشر ترجمة لمقال بعنوان "تطور الحياء وعلاقة الحياء بالأزياء" لكاتب فرنسي، مفاده أن مفهوم الحياء مفهوم متغيّر، مع تطور الزمن، وأن الأزياء لا علاقة لها بالحياء، فهي ليست من الخلق الشخصي بل من الخلال الاجتماعية، لذلك "فمن المبالغة في التشاؤم إذن أن يعتبر البعض الخروج في الملبس خطراً اجتماعياً أخلاقياً.. ففي وسعنا أن نتوقع أنه لن يمضي سوى قليل

---

(١) د. طه حسين، **مستقبل الثقافة في مصر**، ص ٥٤، ص ٦٣.

(٢) ألبرت حوراني، **طه حسين تفكيره الاجتماعي**، الحوار، السنة الأولى ، ع١، تشرين ثاني، ص ٢٣٤. مجيد خدوري، **الاتجاهات السياسية**، ص ٢٣٤.

(٣) محمد عبد الله عنان، "**أدوار الصراع بين الثقافة الأزهرية، والثقافة الحديثة**"، الهلال، م٤٥، ج٤، فبراير (شباط) ١٩٣٧، ص ٣٨٤-٣٨٧.

(٤) د. أمير بقطر، "**الجيل المصري المقبل، تكوينه من ناحيتي الأخلاق والشخصية**"، الهلال، م ٤٦، ح٤، أول فبراير (شباط) ١٩٣٨، ص ٣٦٦-٣٧٣.

حتى يصبح الحياء على النقيض مما كان عليه بالأمس؛ أعني أن الثياب وليس العراء هي التي قد تؤذي الشعور" [١].

وفي مجال تنمية "الشخصية"، وبناء الاتجاهات عبر الحوار لدى الجيل الجديد، يعرض د. أمير بُقْطر، جملة مواضيع للحوار مع الشباب، من خلال الإجابة على عدد من الأسئلة، منتقاة بعناية، وتسعى إلى نهاية منطقية مبتغاة تؤكد على القيم والاتجاهات وأنماط السلوك الليبرالية الغربية وتعزيزها[٢].

والليبراليون عندما يتصدون لمعالجة الآفات الاجتماعية، فهم ينطلقون في مواقفهم من المرجعية الفكرية، التي يؤمنون بها، ويحتكمون للمعايير الغربية في الحكم على الأشياء.

فعندما كان الإسلاميون يطالبون بإلغاء البغاء الرسمي. كان الليبراليون يرفضون هذه الدعوة. فقد عدّها د. محمد حسين هيكل، بمثابة دعوة إلى "إلغاء الرقابة الصحية" ليس إلا، ونفى قدرة أي قانون على إلغاء البغاء من الوجود، وإلا لاستطاعت الشريعة الإسلامية تحقيق ذلك[٣]، ولجأ إلى التهكم والتشكيك والتجريح في رده على دعوة الشيخ محمود أبو العيون لإلغاء البغاء، وكل ذلك

---

(١) السياسة، ع ١٢٢٦، ٨ أكتوبر (تشرين أول) ١٩٢٦، ص ١.

(٢) من أبرز هذه الأسئلة :

- هل في طاقة الشباب أن يعيش عيشة طاهرة، أم هذه العيشة لا وجود لها إلا في عالم الخيال؟
- هل الرقص مرغوب فيه؟
- هل يجوز للشباب أن يثور على العادات والتقاليد ، ومتى لا يجوز؟
- ما الفائدة من الدعاء إلى الله أن ينـزل الغيث "المطر" في فترات الجفاف طالما نحن نعلم أن المطر خاضع لقوانين طبيعية جوية هيهات أن يعمل الخالق على كسرها؟.
- إذا تعارض الدين مع العلم فأيهما نصدق؟

د. أمير بقطر، "الجيل المصري المقبل، تكوينه من ناحيتي الأخلاق والشخصية"، الهلال، م٤٦، جـ٤، أول فبراير (شباط) ١٩٣٨، ص ٣٧٣.

(٣) د. محمد حسين هيكل، "إصبع مأجورة، لا للفضيلة ولا للدين"، السياسة، ع ١٢٢٢، ٤ أكتوبر (تشرين أول) ١٩٢٦، ص ٣.

دفاعاً منه عن حكومة عدلي يكن، فكان الدافع السياسي كالعادة يتدخل في أسلوب معالجة المثقف أو المفكر للقضية أية قضية.

لكن "السياسة" عادت بعد عقد من الزمان وفي إحدى افتتاحياتها[1]، التي عادة ما يكتبها د. هيكل رئيس التحرير، إلى الشكوى من "حيّ البغاء" في القاهرة وما يحويه من جرائم، وطالب بإلغائه أو ترحيله على الأقل، فهو يُسيء إلى صورة مصر، ويُساهم في زيادة الجرائم، وينشر الرذيلة فيما حوله من شوارع وأحياء.

والمنهج الذي يحكم الموقف، هو منهج علماني، يحترم الحرية الشخصية حتى في مجال "حرية الرذيلة"، لكن على أن لا تشكل اعتداءً على حرية الآخرين.

وعندما يتصدى الليبراليون لمعالجة بعض الآفات الاجتماعية، فلا تجد نهجاً واضحاً، أو معياراً منطقياً، أو اتساقاً في الرؤية، بل تجد نوعاً من التضارب.

هذه جريدة "السياسة" لسان حال الأحرار الدستوريين، تحمل على وزارة أحمد زيور لسماحها بافتتاح "كازينو" للقمار في حلوان، وتقول في افتتاحيتها "ما بالك ومصر دولة يقرر دستورها أن الإسلام دينها، وينص القرآن (إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه)، فهل تُقر حكومة إسلامية في بلاد مسلمة رجساً من عمل الشيطان[2].

لكن "السياسة" وهي تستشهد بالآية الكريمة التي تقرن القمار بالخمر، لا تتورع عن نشر دعاية للخمور في الصفحة السابقة[3].

---

(1). السياسة، ع ٤١٣٣، ١٦ أكتوبر (تشرين أول) ١٩٣٦، ص ٣. وحول موقف الصحافة الليبرالية من مشكلة البغاء ، انظر، أنور الجندي، الصحافة والسياسة في مصر، ص ٦٠١- ٦٠٥.

(2) "قمار في مصر؟!... والإسلام دين الدولة"، افتتاحية (بدون توقيع)، السياسة، ع ٨٢٧، ٢٨ يونيو (حزيران) ١٩٢٥، ص٤.

(3) م . ن ، ص ٣.

ولا يخلو عدد من أعدادها من دعاية لأحد أنواع الخمور[١] .

واهتمت الصحافة الليبرالية في أغلب الأحيان بالتثقيف التغريبـــي للشباب في العادات والسلوك والأزياء، بالتركيز على استثارة الغرائز، عبر الصورة، والقصة والتعليق، وبالتركيز على إبراز نموذج الحياة الغربية كمثال يجب أن يُحتذى، وأن فيه كل السعادة والعصرية والحرية[٢] .

وفي المجمل، فإن التيار الليبرالي لم يولِ المسائل الأخلاقية ما تستحقه من عناية، ويمكن القول بأنه كان يعاني من اللامبالاة الأخلاقية، والنظر إلى أن الأخلاق مجرد شأن خاص، تكفله الحرية الشخصية.

واللامبالاة هذه امتدت لتطال التفكير بالصالح العام الذي بدا متوارياً عن الخطاب الليبرالي، في سياق الادعاء بالمحافظة على القيم الليبرالية وفي طليعتها الحرية الفردية.

---

(١) **"الوطن يناديكم. ساعدوا بلادكم اقتصاديا ، شجعوا صناعة مصر وأقبلوا عليها"**، دعاية للبيرة المصرية، السياسة الأسبوعية، ع ١٦٦، ١١ مايو (أيار) ١٩٢٩، ص٨.

(٢) لنأخذ مثلاً مجلة "الأسبوع" وهي مجلة يرأسها ادوار عبده سعد، وهي ذات توجهات وفدية واضحة، إذ أنها تحرص على الدفاع عن وجهات نظر الوفد، وفي صدر كل عدد تنشر حكمة الأسبوع من أقوال زعماء الوفد (سعد، النحاس، مكرم عبيد). ولنرى ما هي القضايا التي تشغلها، وما هو مفهوم حرية المرأة الذي تقدمه للقارئ، وما هي الاتجاهات والقيم التي تتبناها؛ **مباريات الجمال للنساء، الأسبوع**، ع١، ٢٩ نوفمبر (تشرين ثاني) ١٩٣٣، ص ١٨. وفي زاوية الجنس اللطيف تنويه بجهود أتاتورك لتحرير المرأة التركية، ص ١٩. محمود الشرقاوي (**السلفيون أعداء الشباب**)، **الأسبوع** ، ع٩، ٢٤ يناير ١٩٣٤، ص ٥. محمود الشرقاوي (**فتياتنا بين الاختلاط والحجب**)، الأسبوع، ع ١٤، ٢٨ فبراير (شباط) ١٩٣٤، ص ٨. (**الطالبات والطلبة في معاهد العلم**)، **الأسبوع**، ع ١٥، ٧ مارس (آذار) ١٩٣٤، ص ١. صور شبه عارية لفتيان وفتيات، ص ١١. صورة الغلاف لفتاة شبه عارية، **الأسبوع**، ع ١٦، ١٤ مارس (آذار) ١٩٣٤. وفي نفس العدد (**الشباب المصريون والثقافة**)، ، ويدعو فيها إلى الانفتاح على كل ما هو جديد. إضافة إلى عدد كبير من المقالات والصور حول نفس المعاني السابقة – هذا مجرد مثال.

الفصل الثالث

"التيار اليساري والقضايا الاجتماعية"

أولاً: بنية التيار اليساري في مصر

١- مفهوم اليسار

٢- مفهوم الاشتراكية.

٣- الفكر الاشتراكي في مصر.

٤- الحركة الاشتراكية في مصر.

ثانياً: البحث في أسباب التخلف، وأسس التقدم

١- الدعوة إلى الحرية.

٢- الدعوة إلى نبذ الدين، وتكريس سلطة العلم والعقل.

٣- الدعوة إلى التغريب.

ثالثاً: قضية المرأة

١- الدعوة إلى السفور ومحاربة الحجاب.

٢- الدعوة إلى التعليم والعمل والحقوق السياسية للمرأة.

٣- الدعوة إلى مدنية الأحوال الشخصية.

رابعاً: العدالة الاجتماعية

خامساً: الأخلاق والآفات الاجتماعية

أولاً : بنية التيار اليساري في مصر

١- مفهوم اليسار :

نشأ المصطلح تاريخياً مع قيام الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩م، عندما كان النبلاء من أعضاء الجمعية الوطنية يجلسون إلى يمين الرئيس، بينما كان يجلس ممثلو الشعب إلى اليسار.

وأصبح من المعتاد في المجالس النيابية الأوروبية أن تتجمع العناصر الراديكالية[١] في المقاعد اليسرى من المنصة، بينما يجلس المحافظون[٢] في المقاعد اليمنى.

ثم صار شائعاً أن يُسمى أنصار الحكومة يميناً في حين يُسمى معارضوها يساراً، ثم انتشر استخدام مصطلح "اليسار" ليقابل مصطلح "اليمين"، وأصبحت الأحزاب تحوي في صفوفها من يمثل جناحين يساري وآخر يميني، فقد كان لينين يصف "اليسارية" بأنها "مرض طفولي" ويقصد بها القوى المتطرفة داخل الحزب الشيوعي.

---

(١) الراديكالية، مبدأ ينادي بالتحوّل الجذري في القول أو الرأي أو العمل عن عادات وتقاليد موروثة. وفي الناحية الإجتماعية فرض تغيرات خطيرة دفعة واحدة على الأسس التي قام عليها المجتمع، وإدخال تعديلات جوهرية هامة على أصوله. أما في الناحية السياسية فإنها تشير إلى مثل المذاهب الاشتراكية والشيوعية التي تناصر فكرة فرض تغييرات شاملة على نظام الحكم. مارتين دودج، قاموس المذاهب السياسية ، تعريب أحمد المصري، مكتبة المعارف، بيروت، د.ت. ص ٨١.

(٢) المحافظون، هم اتباع ما يسمى بالتيار المحافظ أو الرجعي، ويعتقد هؤلاء أن التزام التقاليد واتباعها مع الاستعداد لقبول الإصلاح بالوسائل السلمية دون الثورية منها، هو الأجدى لتطور المجتمع، م. ن ، ص ٦٠.

أما في مصر فالمصطلح يشير إلى دعاة الفكر الاشتراكي، وإلى المنظمات الاشتراكية على اختلافها، وعلى تنوّع المدارس الاشتراكية، التي ينتمي إليها هؤلاء أفراداً ومنظمات[١].

٢- مفهوم الاشتراكية :

هناك جدل حول الترجمة العربية لكلمة (Socialism) الانجليزية، بعضهم يترجمها "الاجتماعية" وآخرون "الاشتراكية"، واستخدمت كلمة الاشتراكية بوصفها مقابل عربي لكلمة (Communism) بينما خصصت كلمة الاجتماعية للإشارة إلى (Socialism)، لكن مع مرور الوقت ذاعت كلمة الاشتراكية بوصفها مقابل للفظة (Socialism).

وللتعبير العربي دلالات ومعاني المشاركة والارتباط، مما يوحي باشتراك كل أعضاء المجتمع في ملكية الثروة بعد مصادرتها، في حين أن اللفظة في أصلها اللاتيني (Socious) تشير إلى معاني "مرافق" أو "صديق"، يتضمن نشاطاً

(١) أبو سيف يوسف، **وثائق ومواقف من تاريخ اليسار المصري ١٩٤١-١٩٥٧**، (مادة لتاريخ منظمة "طليعة العمال")، شركة الأمل للطباعة والنشر، القاهرة، ٢٠٠٠م، ص ١٥. وسيشار إليه فيما بعد، يوسف، وثائق ومواقف. د.محمد نعمان جلال، **التيارات الفكرية في مصر المعاصرة**، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٧، ص ٣٤. عبد الوهاب الكيالي وآخرون، **موسوعة السياسة**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط٣، ١٩٩٠. م٧، ص ٤١١-٤١٢. نخبة من الأساتذة المصريين والعرب المتخصصين (إعداد)، **معجم العلوم الاجتماعية**، تصدير ومراجعة، د.إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥، ص ٦٤٩. وسيشار إليه فيما بعد ، نخبة من الأساتذة، معجم العلوم الاجتماعية. د.عبد العظيم رمضان، "**حزب الوفد بين اليمين واليسار**"، ص ٥٦-٦٥. د.حليل حسن خليل، "**التوجهات الاقتصادية للحركة اليسارية في مصر**"، في، قضايا فكرية، إشراف محمود أمين العالم، الكتاب الحادي والثاني عشر، يوليه، ١٩٩٢. ص ١٠٥.

اجتماعياً، فكان يؤكد أولوية الجماعة على الفرد، وبالتالي السعي لتحقيق بناء اجتماعي منظم بطريقة تضمن توزيعاً عادلاً للسلع والخدمات(١).

وخوفاً من هذا اللبس الناجم عن معنى "الاشتراك"، نجد أحد أبرز مفكري اليسار المصري وهو نقولا حداد، يفضل استخدام لفظة "الاجتماعية" تجنباً لسوء الفهم في الذهن العربي، مع اقتناعه "أن لفظ الاشتراكية أليق، اللهم إن انتفت من فحواه فكرة الاغتصاب" (٢).

أما الدلالة العامة للفظة "الاشتراكية" فهي تشير إلى الاعتراف بالأهمية الرئيسية التي تتمتع بها "المسألة الاجتماعية"، والإيمان بأن الناس يجب أن يقوموا بنوع ما من العمل الجماعي (Collective) أو التشاركي (Associative) لمعالجتها، إنها معادية أشد العداء للنظام الاقتصادي الرأسمالي الحرّ، مؤمنة بفضائل التآزر بدلاً من التنافس، والتخطيط بدلاً مما يدعوه خصومهم "حرية العمل" وتؤمن بالسلوك "التعاوني" وهي تتجه بالإنتاج إلى ناحية النفع والمصلحة لا ناحية الكسب والربح، وتنادي بتأميم وسائل الإنتاج(٣).

---

(١) هلال، التجديد، ص ٥١-٥٢.

(٢) نقولا حداد، "الاشتراكية ما تطلبه وما لا تطلبه"، الهلال، م ٢٦، ع ١٠، أول يوليو (تموز) ١٩١٨، ص ٧٨٣.

(٣) ج.د.هـ.كول، رواد الفكر الاشتراكي ، تعريب منير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط٢، ١٩٧٨، ص ٤٤٠-٤٤٢. وسيشار إليه، كول، رواد الفكر الاشتراكي. مارتين دودج، قاموس المذاهب السياسية، ص ٣٠-٣٢. ميشيل مان (تحرير) موسوعة العلوم الاجتماعية، تعريب، عادل مختار الهواري، سعد عبد العزيز مصلوح، مكتبة الفلاح ، ط١، ١٤١٤هـ، ١٩٩٤م، ص ٦٦٣-٦٦٤ وسيشار إليه، ميشيل مان، موسوعة العلوم الاجتماعية .

ومرّ الفكر الاشتراكي في مراحل عدة، يمكن تصنيفها على النحو الآتي :

أ- الاشتراكية الخيالية (الطوباوية) (Utopian Socialism) :

هناك من يرجع الفكرة الاشتراكية إلى "جمهورية أفلاطون"، ومن بعده إلى توماس مور (Thomas More) (١٤٧٨ – ١٥٣٥م) الانجليزي في كتابة (Utopia)، الذي انتقد الفوارق الصارخة السائدة في المجتمع الانجليزي. وتخيّل مجتمعاً تنعدم فيه الثروات الخاصة، وتصبح الملكية جماعية، وفي فترة قريبة كتب فرنسيس بيكون كتابه أتلانتيس الجديدة (The New Atlantes) أي المدينة الفاضلة، وبعد ذلك نشر الكاتب الإيطالي توماس كامبانيلا (Thomas Campanella) (١٥٦٨ – ١٦٣٩م) كتابه "مدينة الشمس" عام ١٦٢٠م، متخيلاً مدينة شيوعية تختفي فيها الآثام، وتنتهي فيها الآلام، ويحقق سكانها السعادة المفقودة[١].

وفي ظل التطرف الرأسمالي، وما رافق الثورة الصناعية في أوروبا، من ظلم وقسوة لحقا بالفئات الفقيرة وهي تشكل الأغلبية، ظهر تيار الاشتراكية الخيالية، وهو يبدأ بنقد الواقع السيء، والاستغلال البشع للإنسان، وينادي بإلغاء الملكية الفردية لأدوات الإنتاج، ومساهمة كل فرد في خدمة المصالح الاجتماعية لمواطنيه، ليقوم كل شخص بالعمل نفسه، ويحصل على المتعة نفسها تطبيقاً لمبدأ تكافؤ الفرص، وبحيث لا يعيش أحد على كد وعمل الآخرين.

(١) د.محمود متولي، مصر والحركة الشيوعية ، خلال الحرب العالمية الثانية، دراسة وثائقية وتاريخية، ط١، ١٩٧٩، ص ٨.

لكن الاشتراكيين الخياليين أُتهموا بعدم إدراك حقيقة الواقع، كما هو، الذي يحول دون تحقيق مشاريعهم الخيالية للخلاص الاجتماعي[1]، أما أبــرز من مثّلها، فهم:

سان سيمون (Saint Simon) (١٧٦٠ – ١٨٢٥م)، وروبرت أوين (Robert Owen) (١٧٧١ – ١٨٥٨م)، وجوزيف برودون (Joseph Proudhon) (١٨٠٩ – ١٨٦٥م)، وشارل فورييه (Charles Fourier) (١٧٧٢ – ١٨٢٧م) وغيرهم[2].

ب- الاشتراكية العلمية (Scientific Socialism) :

انتقد الفيلسوف الألماني كارل ماركس (Karl Marx) (١٨١٨ – ١٨٨٣م) الفكر الاشتراكي الذي سبقه، ووصفه بالخيالي تحقيراً له، فيما وصف مذهبه بأنه دراسة "علمية" للاشتراكية، وبأنه مذهب "علمي" تمييزاً له عن الدراسات السابقة، التي افتقرت – برأيه – لأمرين هامين وهما : فهم الواقع، والتحليل العلمي، وقد وضع أسس فلسفته في البيان الشيوعي الذي أصدره عام ١٨٤٨م مع صديقــه الانكليزي فردريــك انجلز (Friedrich Engels)[3] (١٨٢٠ – ١٨٩٥م) ثم في كتابه "رأس المال" الذي أصدر الجزء الأول منه عام

---

(١) ربيع، الفكر السياسي، ص ٤٨٦-٤٨٨.

(٢) د.مهدي محفوظ، اتجاهات الفكر السياسي في العصر الحديث، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ، ط٢، ١٩٩٤، ص ٢٤٦-٢٤٩. كول، رواد الفكر الاشتراكي، ص ٩٩-١١٩، ص ١٣٥ – ١٩٩، ص ٢٩٧-٣٢٢. ربيع، الفكر السياسي، ص ٤٩٦-٤٩٨.

(٣) حول شخصية فردريك انجلز، ونشاطه الفكري، يمكن مراجعة، د. كميل الحاج، الموسوعة الميسّرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي (عربي – انجليزي)، مكتبة لبنان، بيروت، ط١، ٢٠٠٠م، ص ٦٩.

١٨٦٧، ثم تولى انجلز نشر الجزأين الثاني ١٨٨٥م والثالث ١٨٩٥م بعد وفاة ماركس[١].

أما أبرز أسس المذهب الماركسي، فهي المادية الجدلية[٢]، والمادية التاريخية[٣]، والصراع الطبقي، ونظرية فائض القيمة[٤] وتراكم رأس المال، وحتمية الثورة وانهيار النظام الرأسمالي[٥].

ويطلق على "الماركسية" اسم الشيوعية (Communism) تعبيراً عن تطلع الفلسفة الماركسية النهائي إلى مجتمع مثالي تسوده المساواة والعدالة، في إطار أممي مرتكز على الملكية العامة لوسائل الإنتاج، تختفي فيه الفروق الطبقية والاجتماعية، ولا حاجة به إلى الدولة، بعد أن تكون قوى الإنتاج وعوامل التوزيع قد تطورت وانتقلت من الشعار الاشتراكي (كلٌّ حسب طاقته، ولكل حسب إنتاجه) إلى المرحلة الشيوعية (كلٌّ حسب طاقته، ولكل حسب حاجته)[٦].

---

(١) ميشيل ماد (محرراً) موسوعة العلوم الاجتماعية، ص ٤١٨ – ٤٢٠. ربيع، الفكر السياسي، ص ٤٨٨–٤٩٠.

(٢) تهتم بالحركة في كل صورها وعلى أساس قانون صراع الأضداد الذي يعتبر أهم قوانين الجدل، فكل الأشياء والظواهر تحتوي على جوانب متعارضة. وأن كل حركة أو تغير أو تحوّل لا يفسره إلا صراع الأضداد. فلكل فكرة نقيضها الذي يحل محلها ليظهر نقيض له وهكذا. فما هو نتيجة يصبح سبباً والعكس بالعكس. وتسير الأمور على نفس الوتيرة في المجتمع حيث توحد وحدة وصراع الأضداد في صورة الطبقات. ربيع، الفكر السياسي، ص ٥١٥ – ٥١٦.

(٣) تعني تطبيق مبادئ المادية الجدلية على تطور المجتمع الإنساني، إذ يرى ماركس أن القوى الحقيقية التي تحرك تطور التاريخ الإنساني تكمن في العوامل الاقتصادية، فقد اتجه ماركس وجهة اقتصادية مادية في تفسيره للتطور التاريخي للبشرية. وسُمي هذا الاتجاه بالتفسير الاقتصادي أو المادي للتاريخ، ومقتضاه أن الشؤون الاجتماعية والسياسية والفكرية للبشرية تتأثر وتتكيف بظروف الإنتاج وبعلاقات التبادل القائمة في المجتمع. ربيع، الفكر السياسي، ص ٥٢٩ – ٥٣٠.

(٤) يؤمن ماركس بأن العمل الإنساني هو أساس القيمة ومصدرها، وأن قيمة كل سلعة تتحدد في السوق بكمية العمل المبذول في إنتاجها، وجوهر الاستغلال الرأسمالي للعمال يتمثل في تشغيلهم عدداً من الساعات يتجاوز العدد الذي يتقاضون عنه أجراً حقيقياً. ربيع، الفكر السياسي، ص ٥١٨ – ٥١٩.

(٥) د. أحمد زكي بدوي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، مكتبة لبنان، بيروت، د.ت، ص ٢٥٨ – ٢٥٩. ربيع، الفكر السياسي، ص ٥١٥–٥٣٠ د.مهدي محفوظ، اتجاهات الفكر السياسي، ص ٢٥٢–٢٦٢.

(٦) The New Encyclopedia Britannica, Vol. ٣, PP. ٤٩٦ - ٤٩٧.

جـ- الاشتراكية الديمقراطية (Democratic Socialism) :

وتسمى الاشتراكية الإصلاحية أو الاجتماعية أيضاً، وقد ظهرت كتيار اشتراكي يسعى للتوفيق بين الاشتراكية والديمقراطية.

وتدل التطورات الفكرية والسياسية منذ أواخر القرن التاسع عشر، بأن هذا التيار، كان على طرفي نقيض مع الاشتراكية العلمية، في حين يميل إلى الفكر والأحزاب الليبرالية بوضوح.

وهي تؤمن بالوسائل الإصلاحية، عبر سياسات الإصلاح الاجتماعي، وباستخدام الضغط التدريجي المنظم بوساطة النقابات العمالية[1].

ومن أشهـــر فلاسفتهـــا:

فردينانـــد لاسال (Ferdinand Lassalle) (١٨٢٥ – ١٨٦٤م)، إدوارد برنشتاين (Edward Bernstein) (١٨٥٠ – ١٩٣٢م)، بياتريس وب (Beatrice Webb) (١٨٥٨ – ١٩٤٣م)، جورج برنارد شو (George Bernand Shaw) (١٨٥٦ – ١٩٥٠م) وهما من فلاسفة الاشتراكية الفابية (Fabianism)[2].

= الكيالي، موسوعة السياسة، م٣، ص ٥٣٤.

(١) The New Encyclopedia Britannica, Vol. ١٠, P.٩٢٠.

ربيع، الفكر السياسي، ص ٤٩٠-٤٩٢.

(٢) الفابية حركة اجتماعية، تأسست في لندن عام ١٨٨٤، وتهدف إلى إعادة بناء المجتمع وفق مبادئ خلقية سامية، وجاءت التسمية نسبة إلى القائد الروماني كونتاس فابياس ماكسيموس، الذي كانت كنيته بالإنجليزية تعني البطئ أو المهدّئ أو الموحل. وكان هذا القائد لديه نظرية تقول أنه في فن الحرب الخط المستقيم ليس أقصر مسافة بين نقطتين. وترجمة هذا باللغة العسكرية هو أن الهجوم المباشر على أي هدف ليس أسرع طريقه للاستيلاء عليه. وخير منه الالتفاف حول الهدف لبلوغه. وعليه فإن بلوغ الاشتراكية لا يكون بإعلان حرب الطبقات المباشرة على الطبقات الرأسمالية والإقطاعية، ،إنما يكون بإرهاقها واستنـــزافها بالالتفاف من حولها. إذا هي تسعى لنشر الاشتراكية بالوسائل السلمية عن طريق التطور وليس الثورة. ومن أبرز رموزها، جورج برناردشو، وسيدني وب، و ج.د.هـــ.كول، وجون هوبسون. وساهم الفابيون في تأسيس حزب العمال البريطاني عام ١٩٠٢. وقد نادوا

٣- الفكر الاشتراكي في مصر :

تسرّب الفكر الاشتراكي إلى مصر عبر المنافذ التي تسرّب منها الفكر الليبرالي والفكر الغربي عموماً.

لقد كان للخبراء الأجانب العاملين في مصر، دور هام في تعريف مصر بالفكر الاشتراكي، ويأتي في طليعتهم "السان سيمونيين"، وهم أتباع المفكر الاشتراكي الفرنسي سان سيمون (Saint Simon) مؤسس الاشتراكية الفرنسية، عندما عملوا بقيادة بروبيير انفانتان (P. Enfantin) خليفة سان سيمون في خدمة دولة محمد علي، الذي اعتبروه يواصل عمل بونابرت في مصر. وكان في مقدمة طموحاتهم شق قناة تربط البحر الأحمر بالبحر الأبيض المتوسط[١]، وكان إيمانهم عميقاً بأنه لا نهوض بالإنسان والمجتمع إلا بالعلم والصناعة[٢].

ومما يجدر التنبيه له، أن مدى تأثير هؤلاء في البيئة الفكرية المصرية كان محدوداً لقصر الفترة التي مكثوها في مصر، كما أن اختلاطهم اقتصر على النخبة المصرية، أو العثمانية المتعلمة وتعرف اللغة الفرنسية، وهذه شريحة محدودة العدد[٣].

- بإصلاحات في تعديل الأجور، وتحديد ساعات العمل وتحسين الظروف الصحية **The New Encyclopedia Britannica**, Vol. ٤, PP.٦٤٧-٦٤٨. ربيع، الفكر السياسي، ص ٥٠٣ - ٥٠٤. مارتين دودج، **قاموس المذاهب السياسية**، ص ٨٤.

(١) هنري لورنس، **المملكة المستحيلة**، ص ٣٨. سامي السهمي، **التعليم والتغير الاجتماعي**، ص ٧٢-٧٣.

(٢) حول "السان سيمونية"، د.محمود صالح منسي، "أتباع سان سيمون ونشاطهم في مصر: ١٨٣٣-١٨٣٦"، المجلة التاريخية المصرية (القاهرة)، م ١٧، ١٩٧٠، ص ٦٩-٩١.

(٣) أنور عبد الملك، **نهضة مصر**، ص ٢٠٣-٢١٣. هلال، **التجديد**، ص ٥٨.

ويذكر مؤرخ الحركة الشيوعية في مصر د. رفعت السعيد، بعض أسماء الجنود البريطانيين ضمن قوات الاحتلال المتأثرين بالاشتراكية، إضافة إلى بعض الصحفيين والعمال، والرأسماليين والتجار الأجانب، من روس وإيطاليين ويونانيين وفرنسيين وغيرهم، ممن سكنوا الاسكندرية والقاهرة بالدرجة الأولى، وغيرهما من المدن المصرية[1].

لكنه تسرب — أيضاً — عبر بعض أبناء مصر العائدين من أوروبا، وبعض السوريين الذين استوطنوا مصر، وثمة أسماء مصرية بارزة كسلامة موسى، ونقولا حداد، ومحمود حسني العرابي، وعصام الدين حفني ناصف، وغيرهم[2].

ورغبة في التدليل على عمق تجذّر الفكر الاشتراكي في البيئة المصرية، يعمد البعض إلى تتبع أية إشارات تنطوي على مضامين تتعلق بالعدالة الاجتماعية، لدى المفكرين العرب عامة والمصريين خاصة.

هذا ومن المفترض أن لا ينساق الباحث المنصف خلف هذه المحاولات لتصنيف أولئك المفكرين كمفكرين اشتراكيين أو خلافه، عبر قراءة رغائبية، مجتزئة لفكرهم.

وهكذا، يبرز من يتحدث عن الطهطاوي بوصفه مفكراً اشتراكياً! بل "الرائد الحقيقي للاشتراكية المصرية"! [3]، وأنه قد تحوَّل عن الفكر الليبرالي إلى الاشتراكية المعتدلة والإيمان بتدخل الدولة لتنظيم العلاقات بين العمل ورأس المال[4]، لكونه عدّ "العمل" هو أساس القيمة الأول، وأن "الأرض الزراعية إنما

---

(١) د.رفعت السعيد، "الفكر الاشتراكي المصري في مطلع القرن العشرين"، الطليعة ، السنة الرابعة، ع ١٠، أكتوبر (تشرين أول) ١٩٦٨، (ص ٤٩-٦٨) ، ص ٦٠-٦١.

(٢) د. رفعت السعيد، "الفكر الاشتراكي المصري في مطلع القرن العشرين" ، ص ٦٠.

(٣) د.أنور عبد الملك، **نهضة مصر**، ص ٤٣٣.

(٤) عوض، **الفكر المصري الحديث**، جـ١، ص ٣١١-٣١٢.

هي مورد للأعمال مساعد"، وتأكيده "أن الأعمال هي أسباب السعادة والثروة ومنبع الأموال والغنى" [(١)].

وهذه الرؤية لدى الطهطاوي، جعلت د. لويس عوض يعدّه أول من حاول الدفاع عن أصحاب "الجلابيب الزرقاء" (الفلاحين)، وعن الطبقة العاملة المصرية بوجه عام[(٢)].

في حين عدّه د. رفعت السعيد (المؤرخ اليساري للحركة الشيوعية المصرية) حاول "أن يشيد فكراً تقدمياً" [(٣)]، ويستدل على اشتراكيته بدعوته إلى وجوب أن يكون التعليم عاماً لجميع الناس على السواء[(٤)].

لكن د. محمد عمارة عدّه ممثلاً على نحو جيد "لفكر البرجوازية الوطنية"؛ فبالرغم من دفاعه عن الفلاح والعامل ضد بشاعة استغلال المالك الكبير، إلا أنه لم يشكك إطلاقاً في "حق هذا المالك في التملك للأرض أياً كانت مساحتها.. كما وقف إلى جانب الحرية العامة لصاحب المشروع التجاري والصناعي، وطالب بتكوين الشركات، تعاونيـــة، وفردية، ومشتركة بين الأغنياء والحكومة" [(٥)].

وهناك حديث عن تفهّم الأفغاني لبعض الأفكار الاشتراكية[(٦)]، وأنه حاول التوفيق بينها وبين الإسلام، عندما تحدَّث عن "الاشتراكية الإسلامية" [(٧)]، بعد

(١) الطهطاوي، مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية، الأعمال الكاملة، جـــ١، ص ٣٢٩.

(٢) عوض، الفكر المصري الحديث، جـــ١، ص ٣١٦.

(٣) رفعت السعيد، تاريخ الفكر الاشتراكي في مصر، د.ن، د.ت، د.ط، ص ٤٤، وسيُشار إليه فيما بعد، السعيد، تاريخ الفكر الاشتراكي.

(٤) م . ن ، ص ٢٨-٢٩.

(٥) الطهطاوي، الأعمال الكاملة، جـــ١، ص ١٨١-١٨٢.

(٦) د.رفعت السعيد، تاريخ الفكر الاشتراكي في مصر، ص ١٣٢-١٣٤.

(٧) جمال الدين الأفغاني، الخاطرات، الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني، د. محمد عمارة (دراسة وتحقيق)، المكتبة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٩٧٩. (مجلد واحد)، ص ١٠٣-١٠٤، ص ٢١١-٢١٢.

أن كان قد انتقدها أشد النقد في كتابه "الرد على الدهريين" الصادر في بيروت عام ١٨٨٦م، ثم في القاهرة ١٨٩٤م، عندما اتهمها بالسعي لإلغاء الفروق والامتيازات وإلغاء الملكية الخاصة، كما ربطها بالإلحاد والإباحية[١].

لكن من الواضح أن الأفغاني يتحدث عن استحسان بعض ما جاءت به الاشتراكية، لكنه يعتقد بأن الإسلام قد سبقها إلى ذلك منذ زمن بعيد، كما أن الإسلام تجاوز كل ما يفرزه النظام الاشتراكي من سلبيات.

كما يحلو للبعض تصنيف عبد الرحمن الكواكبي كمفكر اشتراكي، لكونه هاجم الأرستقراطية (الأصلاء)، وعدّهم "جرثومة البلاء" وسند الاستبداد والمستبد الذي يوفر الحماية للاستغلال، ولأنه تحدَّث عن أهمية العمل بالنسبة للإنسان، وانتقد البطالة، ودعا إلى ملكية الأمة للأرض الزراعية[٢].

لكن يبدو أن من يتحدث عن اشتراكية الكواكبي لا ينظر إلى المرجعية الفكرية التي استند إليها هذا المفكر فيما قدمه من معالجات فكرية مختلفة، وهي مرجعية فكرية نابعة من الإسلام بالدرجة الأولى، حتى أن الكواكبي عندما تحدث عن "الاشتراك" والاشتراكية كان يضع هذه الأفكار في إطارها الإسلامي، وفي نطاق منظومة فكرية شاملة أسماها "الإسلامية" كمنظومة فكرية تتضمن كل مفاهيم العدالة والمساواة التي تبتغيها البشرية[٣].

ومن المؤكد أن شبلي شميل (١٨٥٣ – ١٩١٧م)[٤] يُعدّ أحد أبرز المفكرين العرب الذين ساهموا في التعريف بالاشتراكية والدعوة إليها في مصر في مطلع

---

(١) جمال الدين الأفغاني، الرد على الدهريين، الأعمال الكاملة، ص ١٠٥.

(٢) د. رفعت السعيد، تاريخ الفكر الاشتراكي، ص ١٥٠ – ١٥٤، ص ٢٢٥ – ٢٣١.

(٣) عبد الرحمن الكواكبي، الأعمال الكاملة، طبائع الاستبداد، ص ١٧١-١٧٢. أم القرى، ص ٣٥٧.

(٤) ولد شبلي شميل في قرية كفر شما بلبنان عام ١٨٥٣. وتعلّم في الجامعة الأمريكية ببيروت. ثم رحل إلى أوروبا. واستقر به المقام في مصر. وأصدر مجلة الشفاء ١٨٨٦-١٨٩١. وله من المؤلفات "فلسفة النشوء والارتقاء"، و

القرن العشرين، واتخذ من التعريف بالفلسفة التطورية الدارونية[1]، أو فلسفة النشوء والارتقاء مدخلاً للحديث في قضايا العدالة الاجتماعية، والثورة على الظلم، والتحريض على الأغنياء، ومكافحة الغيبيات، والدعوة للحرية الفكرية[2]، وقدم شميل للقارئ المصري عدداً من المقالات، يشرح فيها الاشتراكية[3].

- "شرح بخر Buchner على مذهب داروين". وكتب أخرى في الطب والاجتماع والأدب، وتوفي بالقاهرة ١٩١٧. الزركلي. **الإعلام**. م٣، ص ١٥٥.

(١) صاحب هذه النظرية هو تشارلز روبرت دارون (Darwin) (١٨٠٩ – ١٨٨٢) في كتابه أصل الأنواع (Origin of Species) ١٨٥٩. الذي صادم المعتقدات الدينية عندما ادعى أن الأنواع التي لا حصر لها من النبات والحيوان لم تخلق دفعة واحدة بإرادة إلهية على نحو ما تصوره الأديان السماوية، ولكنها نشأت بالتدريج عبر ملايين السنين، وأن الإنسان تطور طبيعي للقرد . غير أن داروين لم يكن أول من قدّم نظرية التطور، إذ أن هذا الرأي كان شائعاً بين كتاب من أمثال (إراسموس دارون Erasmus Darwin) (١٧٣١-١٨٠٢)، وجان بابتستن لامارك (Jean –Baptisten Lamark) ١٧٤٤-١٨٢٩. كما ساهم هربرت سبنسر (Herbert Spencer) (١٨٢٠-١٩٠٣) في وضع بعض مفاتيح الأفكار في هذا السياق وجوهر ما قدمه دارون في "أصل الأنواع" هو تفسير لآلية التطور البيولوجي بطرق "الانتخاب الطبيعي" ويتضمن هذا التفسير تفاعلاً بين الأنواع والبيئة التي تعيش فيها. وارتبط بهذه النظرية حديث عن "الدارونية الاجتماعية" (Social Darwinism)، وهي تعتمد على مقولة دارون حول عملية الصراع من أجل البقاء، في تفسير الأمور الاجتماعية. ويرى المؤمنون بالدارونية الاجتماعية ، أن المجتمعات تتطور عبر سلسلة من المراحل، تبدأ من المرحلة "البدائية" و "الهمجية" حتى ذروة المجتمع الصناعي الذي عاصروه. وما زال قياس التطور الاجتماعي على التطور البيولوجي من القضايا التي تثير الجدل. ميشيل مان، **موسوعة العلوم الاجتماعية** ، ص ١٧٦-١٧٧، ص ٢٣٩، ص ٦٧٥-٦٧٨. ٩٢٠.P ,١٠ **The New Encyclopedia Britannica, Vol.** . د. معن خليل عمر، **معجم علم الاجتماع المعاصر**، ص ٣٨٠.

(٢) ألبرت حوراني، **الفكر العربي** ، ص ٢٩٧. سلامة موسى، **حرية الفكر وأبطالها في التاريخ**، ص ٢١٩.

(٣) شبلي شميل **"الاشتراكيون"**، المؤيد، ع ٥٣٦٦، ١٣ يناير (كانون ثاني) ١٩٠٨. ص ١. وتقدم شميل عام ١٩٠٨ بفكرة لانشاء "الحزب الاشتراكي على المبادئ الطبيعية" ، مع إيمانه بعدم ملائمة الظروف لإنشاء حزب اشتراكي، وإنها لن تسمح بذلك بعد سنوات طويلة، واستخف كذلك بفكرة إنشاء أي حزب في مصر. **مجموعة الدكتور شبلي شميل**، مطبعة المعارف، مصر، جـ٢، ص ١٨٧ – ١٨٩.

وهكذا أسس شميل اتجاهاً تابعه فيه كثيرون يتبنون الدعوة للتطورية الداروينية ممزوجة بالاشتراكية، كان من أبرزهم سلامة موسى، وإسماعيل مظهر وغيرهم[١].

أما فرح أنطون[٢] (١٨٧٤ – ١٩٢٢م) فقد عدّ الاشتراكية هي "دين الإنسانية"، الذي سيحل محل الأديان السماوية، ودعا للعلم والفلسفة كبديل للدين، كما نادى بالعلمانية وفصل الدين عن الدولة، وتحدث عن أسباب الصدام الاجتماعي، وتطلّع إلى بناء مجتمع جديد يكون عن طريق الاشتراكية والعلم، والتحول الجذري الشامل الذي يكون به القضاء على الفقر والظلم وعن طريق تأسيس دولة علمانية تشترك فيها جميع الطوائف على قدم المساواة التامة، والنظام الاشتراكي الذي يحقق التحرر من الظلم الاجتماعي والتفاوت الاقتصادي، لن يتحقق إلا بالثورة[٣].

ويبرز مثقف مصري هو أحمد حسنين المنصوري؛ كأحد المساهمين في التعريف بالاشتراكية، وهو ناظر مدرسة، كتب عام ١٩١٥م كتاباً بعنوان : "المذاهب الاشتراكية"، قدّم فيه تعريفاً بالماركسية، وتوضيحاً لموقفها من الدين والزواج والمرأة على سبيل الدفاع.

---

(١) السعيد، **تاريخ الفكر الاشتراكي في مصر**، ص ١١٤.

(٢) ولد في طرابلس الشام، وهاجر ١٨٩٧ ليقيم في الاسكندرية، أصدر مجلة "الجامعة" وتولى تحرير "صدى الأهرام"، وأنشأ لشقيقته روز أنطون حداد مجلة "السيدات"، وكان يكتب فيها بتواقيع مستعارة، ورحل إلى أميركا عام ١٩٠٧، وأصدر هناك مجلة "الجامعة" ثم عاد إلى مصر. وعاود إصدار "الجامعة". وكتب "ابن رشد وفلسفته"، وعدد من الروايات منها "الدين والعلم والمال" و "الوحش" و "أورشليم الجديدة". الزركلي، **الأعلام**، ط١٠، م٥، ص ١٤١.

(٣) يمكن تكوين فكرة حول فكره، بمراجعة؛ أسامة عبد الحليم، **فرح أنطون والعلمانية**، رسالة ماجستير في الفلسفة، الجامعة الأردنية، ١٩٩٣، بإشراف: د. أحمد ماضي، ويمكن مراجعة؛ هيام حميل جبر، **إشكالية النهضة عند محمد عبده وفرح أنطون**، رسالة ماجستير في الفلسفة، الجامعة الأردنية، ١٩٩٢، بإشراف : د. أحمد ماضي. حليم بركات، **المجتمع العربي المعاصر** ، ص ٤١٣– ٤٤١.

وقدم برنامجاً اشتراكياً مقترحاً لحل المشكلات المصرية في السياسة والاجتماع والتعليم والقضاء، وغيرها من جوانب الحياة المصرية [1].

ويُعد نقولا حداد[2] (١٨٧٢ – ١٩٥٤م) من أبرز المفكرين الذين دافعوا عن الاشتراكية عن إيمان وفهم، ووقف حياته للدعوة إليها، والكتابة حولها في الصحافة وغيرها، وهذا د. رفعت السعيد عدّه يمثل "القمة" في الفكر الاشتراكي في مصر[3].

تعرّف على الفكر الاشتراكي خلال إقامته في نيويورك فقد كان على صلة بالمفكر الاشتراكي أوجين ديس، وأسس جمعية عربية اشتراكية في نيويورك مع أمين الريحاني وفرح أنطون، وبعد عودته إلى مصر كتب كثيراً حول المفاهيم الاشتراكية في الصحافة[4]، ثم أصدر كتاباً عام ١٩٢٠م تحت عنوان "الاشتراكية"، وفيه يُعرّف بالاشتراكية، ويدافع عنها في وجه خصومها، ويهاجم النظام "الإفرادي" الرأسمالي، ويشرح عيوبه وتناقضاته[5].

---

(١) رفعت السعيد، "الفكر الاشتراكي المصري في مطلع القرن العشرين" ، الطليعة، س٤، ع١٠ ، أكتوبر (تشرين أول) ١٩٦٨، ص ٦٤–٦٥. هلال، التجديد، ص ١٦٦ – ١٧١. **والباحث يأسف لعدم تمكنه من العثور على هذا الكتاب ليقف بنفسه على حقيقة أفكار المؤلف.**

(٢) ولد في قرية (جونيه) بلبنان، وتعلّم الصيدلة في الجامعة الأمريكية ببيروت، هاجر إلى مصر، ثم سافر إلى نيويورك، وعاد مرة أخرى إلى مصر ليعمل في تحرير "الأهرام" و "المحروسة" و "الرائد المصري" ، وليعمل في الصيدلة أيضاً، ثم أصدر مع زوجته روز أنطون حداد، وهي شقيقة فرح أنطون، "مجلة السيدات" ١٩٢١ ثم حوّلا اسمها إلى "مجلة السيدات والرجال" وأشرف في وقت لاحق على تحرير "المقتطف" وكتب "علم الاجتماع" في جزئين، كما كتب "الاشتراكية" وغيرها من القصص والكتابات الأدبية والعلمية. الزركلي، الأعلام ، م ٦ ، ص ١٢٠.

(٣) رفعت السعيد، تاريخ الحركة الشيوعية المصرية ١٩٠٠ – ١٩٤٠، شركة الأمل للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط٦، د.ت، (جزءان في مجلد واحد)، الجزء الأول : الحركة الاشتراكية ١٩٠٠ – ١٩٢٥، الجزء الثاني : اليسار المصري ١٩٢٥ – ١٩٤٠، جـ١، ص ١٧٢. وسيُشار إليه فيما بعد، السعيد، تاريخ الحركة الاشتراكية.

(٤) نقولا حداد: "الاشتراكية ما تطلبه وما لا تطلبه"، الهلال، م ٢٦، جـ١٠، أول يوليو (تموز) ١٩١٨، ص ٧٨٣–٧٨٨ .

(٥) رفعت السعيد، تاريخ الحركة الاشتراكية، ص ١٥٨.

وفي كتابه "علم الاجتماع" قدم تعريفاً بالاشتراكية وأحزابها، ودعاية للفكر الاشتراكي[1]، لكننا نجد حداد يرفض البلشفية الروسية، ويرى أنها "دمرت روسيا وزعزعت العالم"، كما اعتبرها مبنية على "أولويـات اقتصاديـة فاسـدة" [2].

وهو يأمل بتحقيق "الديمقراطية الاقتصادية" معتقداً بأن ذلك لن يتحقق إلا إذا "أصبح العقل الاجتماعي مقتنعاً أن الناس أخوة بالإنسانية" وهو يعترف بصعوبة تحقيق ذلك[3]، وتعليل ذلك أن "تمخّض الهيئة الاجتماعية بالديمقراطية الاقتصادية، آ لم مخاض ذاقته في حياتها على الأرجح"[4].

وخلاصة موقفه هو الجزم بفشل النظام الرأسمالي، والاقتناع بأن الاشتراكية هي الحل، والدعوة إلى أهمية التعاون بدلاً من التنافس، والإيمان بالأسلوب السلمي التطوري، ورفض الثورة على الطريقة البلشفية، وأخيراً فالاشتراكية عنده هي ضرب من الديمقراطية[5].

والحقيقة أن سلامة موسى[6] (١٨٨٧ — ١٩٥٨م) يعد أفضل من يمثل طبيعة التوجهات الاشتراكية السائدة في مصر خلال فترة الدراسة، وكان قد

---

(١) نقولا حداد، علم الاجتماع، حياة الهيئة الاجتماعية وتطورها، دار الرائد العربي، بيروت، ط٢، ١٩٨٢، (جزءان) حـ١، ص ٧٥، ص ٢٣٠ وسيشار إليه فيما بعد، نقولا حداد، علم الاجتماع.

(٢) نقولا حداد، علم الاجتماع، حـ٢، ص ٣٠٩.

(٣) نقولا حداد، علم الاجتماع، حـ٢ ص ٣١٢.

(٤) م . ن ، ص ٣١٢.

(٥) هلال، التجديد، ص ١٢٥-١٢٦، ص ١٣٤، ص ١٣٩.

(٦) ولد في قرية كفر العفي لأسرة قبطية بالقرب من الزقازيق، تعلّم في الزقازيق، ثم رحل إلى باريس ولندن حيث مكث فيهما خلال الفترة ١٩٠٩-١٩١٦، وهناك تعرّف على الفكر الاشتراكي ووقف حياته للعمل في التأليف والصحافة، والدعوة للاشتراكية الفابية، والداروينية ، والتغريب، والقومية الفرعونية. ومن أشهر كتبه مقدمة السبرمان، ١٩١٠، الاشتراكية ١٩١٣، حرية الفكر وأبطالها في التاريخ ١٩٢٧ ، المقدمة والغد ١٩٢٧، نظرية التطور وأصل الإنسان ١٩٢٨، الدنيا بعد ثلاثين عاماً ١٩٣٠، غاندي والحركة الهندية. الزركلي، الأعلام ، م٣،

انتسب في لندن عام ١٩٠٩م للجمعية الفابية، أو "الاشتراكية الفابيـــة" (Fabian Socialism)[١]، لكنه أضفى صبغة داروينية ومسيحية على فكره الاشتراكي[٢]، ففي كتابه "مقدمة السوبرمان" ١٩١٠م عرض نظرية داروين، كما عرض تصوراته حول تطوير الإنسان المعاصر، والوصول به إلى مرتبة السبرمان، كما عرض فيه تعريفاً بالأفكار الاشتراكية.

لكن أفكاره تضمنت دعوة إلى عدم مساعدة العناصر البشرية الضعيفة غير القادرة على الإنتاج، وتركها لتموت وحدها[٣].

وفي كتابه "الاشتراكية" يُعرّف بالاشتراكية، ويبين أغراضها في أوروبا وأمريكا.

وهذا الكتيّب الصغير كتبه في لندن، ثم أعاد كتابته ونشره عام ١٩١٣م[٤]، وينادي فيه بالاشتراكية الفابية التطورية المتدرجة من خلال التربية والتوعية والحكم النيابي الديمقراطي أولاً.

وينفي عن الاشتراكية صفة الثورية، ويرحّب بتدخل الدولة في القطاعات الاقتصادية، وامتلاكها لها ويطالب بالمزيد، ويتحدث عن أفكار خيالية كانتخاب مجالس لحكم القرية بدلاً من العمدة، وأن لا يشتغل بالزراعة إلا من

= ص ١٠٧-١٠٨. سلامة موسى، **تربية سلامة موسى**، ص ٨٢، ص ٩٠، ص ١٠٢. حوراني، **الفكر العربي**، ص ٤٠٥. جب، **دراسات في حضارة الإسلام**، ص ٣٦٩.

(١) حول انتسابه للفابية. سلامة موسى، **تربية سلامة موسى**، ص ٩٠، ص ١٠٢. سلامة موسى، **مختارات سلامة موسى، المؤلفات الكاملة**، م١، (سنوات التكوين)، سلامة موسى للنشر والتوزيع، القاهرة، ط١، ١٩٩٨، ص ٢٤٨. وسيُشار إليه، سلامة موسى، مختارات، الأعمال الكاملة، م١.

(٢) سلامة موسى، **مقدمة السبرمان، المؤلفات الكاملة**، م١، ص ١٩ – ٢٧.

(٣) سلامة موسى، **مقدمة السبرمان، المؤلفات الكاملة**، م١، ص ٢٤ – ٢٥.

(٤) سلامة موسى، **الاشتراكية، المؤلفات الكاملة**، م١ ، ص ٥٤.

نال شهادة في المدارس الزراعية العالية[١]، لكنه تصدى للشيوعية ورفضها وقارنها بالفاشية[٢].

وتبنى سلامة موسى الدعوة لكل "صرعة" فكرية ظهرت أو تظهر في الغرب، ونادى بتمثلها بحماس واندفاع، من الاشتراكية إلى الدارونية والليبرالية، خالطاً ذلك بالمسيحية والإلحاد والفرعونية! [٣].

وساهم في تأسيس "الحزب الاشتراكي المصري" عام ١٩٢١م، وسرعان ما انفصل عنه، كما أسس "جمعية المصري للمصري" عام ١٩٣٠م، تشبهاً بحركة اللاعنف الغاندية في الهند، وهدف الجمعية تشجيع الإقبال على السلع المصرية ومقاطعة البضائع الانجليزية[٤].

وكتب كثيراً في الصحافة الليبرالية واليسارية المصرية، وترأس تحرير الهلال ١٩٢٤ — ١٩٢٩م، والبلاغ الوفدية ١٩٣١م.

أما عصام الدين حفني ناصف، فقد تعرف على الفكر الاشتراكي أثناء دراسته في برلين في أوائل العشرينيات. بدأ حياته وفدياً، ثم انضم إلى الحزب الوطني، ثم تحول إلى الاشتراكية.

وقد بدأ نشاطه الثقافي عبر نشر كتاب "النشوء والارتقاء" لداروين. ويبدو أن فكرة النشوء والارتقاء والدفاع عنها، وتقديمها للقارئ المصري، كانت

---

(١) م. ن ، ص ٦٤-٦٦. سلامة موسى، **حرية الفكر وأبطالها في التاريخ**، ص ٢٢٠.

(٢) عندما كان سلامة رئيساً لتحرير "الهلال" ١٩٢٤-١٩٢٩، نشرت "الهلال" مقالاً يُقدم له "المحرر" ببضعة أسطر حول الشيوعية، ينتقد التجربة الشيوعية "تجربة الشيوعية في عشر سنوات، وما أسفرت عنه" ، الهلال، م٣٥، ع٨ أول يونيه (حزيران) ١٩٢٧، ص ٩٢٩-٩٣١. ويمكن تكوين فكرة موسعة حول اشتراكية سلامة موسى، بمراجعة، وليد المصري، **سلامة موسى والاشتراكية**، رسالة ماجستير في الفلسفة، الجامعة الأردنية، ١٩٩٦، بإشراف : أ.د. أحمد ماضي.

(٣) نشر كتابه "نظرية التطور وأصل الإنسان" ١٩٢٨، كتعبير عن مكافحته للغيبيات الشائعة. وكان قد نشره كمقالات صحفية قبل طبعه كتاباً، سلامة موسى ، **تربية سلامة موسى**، ص ١٢٨.

(٤) سلامة موسى، **تربية سلامة موسى**، ص ١٩٢، ص ١٩٦.

مفتاحاً للتحول نحو الاشتراكية، كما هو الحال بالنسبة لكل من شميل، موسى، إسماعيل مظهر، ولعصام الدين حفني ناصف[1]، اعتقاداً منهم بأن هدم المعتقدات الدينية هو السبيل إلى انتصار الاشتراكية.

وأصدر كتاباً أسماه "التجديد الاجتماعي" دافع فيه عن العمال والفلاحين، كما أصدر عام ١٩٣٣م رسائل حول الاشتراكية هي "حركة العمال والاشتراكية الديمقراطية"، "المسألة الاشتراكية"، "مبادئ الاشتراكية"، قدم فيها شروحاً للنظرية الماركسية وتصوراته لتطبيقها على الواقع المصري[2].

كان متأثراً بأفكار الأممية الثانية[3]، ولم يكن مقتنعاً بفكرة "قيادة الطبقة العاملة للثورة"، ولديه اعتقاد جازم بدور المثقفين على اعتبار أنهم أقدر العناصر على إيقاظ الجماهير وتحريكها[4]، فأسس مجلة "روح العصر" (١٩٣٠م) كمنبر اشتراكي، مع د. عبد الفتاح القاضي وحسني العرابي، وصدر منها فقط أربعة وعشرين عدداً، وكانت له كتابات كثيرة في الصحافة المصرية.

---

(١) رفعت السعيد، **عصام الدين حفني ناصف**، الطليعة، س ٦، ع٨، أغسطس (آب) ١٩٧٠، (ص ١٣٥-١٥٢) ص ١٣٧-١٤٠.

(٢) م .ن، ص ١٤٣-١٤٥. د.رفعت السعيد. **تاريخ الحركة الشيوعية المصرية**، م١، اليسار المصري ١٩٢٥-١٩٤٠، جـ١، ص ٤٢٠- وسيشار إليه. اليسار المصري ١٩٢٥-١٩٤٠ .

(٣) الأممية الثانية كان اجتماعها الأول عام ١٨٨٩م، واستمر عقد هذه الاجتماعات حتى عام ١٩١٤م، ثم عادت إلى الاجتماع عام ١٩٢٠م، وتحولت عام ١٩٢٣م إلى دولية العمال والاشتراكيين. وقد توقفت هذه المجموعة عام ١٩٣٩ بسبب الحرب العالمية الثانية، وفي عام ١٩٤٨م أعيد تنظيمها وسُميت الاشتراكية الدولية، واتخذت من لندن مقراً لها. وكانت تضم أعضاء من الأحزاب العمالية والاشتراكية من بلدان كثيرة ، من بينها بريطانيا وفرنسا والولايات المتحدة، وهذه المجموعة غير مرتبطة بالحزب الشيوعي. وهي تتحدث عن دعوة إنسانية شاملة تهدف إلى الدفاع عن مصالح الطبقة العاملة أدبياً. الكيالي، **موسوعة السياسة**، م١، ص ٣٢٧. وقد تسربت إلى مصر عبر عدة قنوات منها الحزب الوطني ورئيسه محمد فريد، الذي ارتبط بصلات مع الأحزاب الاشتراكية الديمقراطية في أوروبا، وحضر بعض مؤتمراتها ١٩١٠، ١٩١٧، ١٩١٩. د.رفعت السعيد، **تاريخ الحركة الشيوعية المصرية**، م١، تاريخ الحركة الاشتراكية ١٩٠٠-١٩٢٥، جـ١ ص ١١١-١١٤ وسيشار إليه، تاريخ الحركة الاشتراكية ١٩٠٠-١٩٢٥، عمر، **دراسات**، ص ٤٩٣.

(٤) د.رفعت السعيد، "**عصام الدين حفني ناصف**"، الطليعة، ع ٨، أغسطس (آب) ١٩٧٠، ص ١٤١.

وسعى طويلاً لتأسيس حزب اشتراكي، فقد أسس مع بعض أصدقائه عام ١٩٢٧م "اللجنة التحضيرية للحزب الاشتراكي المصري"، ثم سعى لدعم فكرة تأسيس حزب للعمال والفلاحين في عام ١٩٣٠م، وأصدر بياناً في ٤ يونيو / حزيران ١٩٣٠م بعنوان "برنامج حزب العمال والفلاحين"، وظل يسعى لتحقيق هذه الغاية لكن النجاح لم يحالفه في مسعاه(١).

٤- الحركة الاشتراكية في مصر:

عرفت مصر محاولة مبكرة لإنشاء حزب اشتراكي، ففي عام ١٩٠٩م أسس د. حسن فهمي جمال الدين "الحزب الاشتراكي المبارك"، وقد تحدث عن إصلاحات لحل مشاكل الريف، والفلاحين والفقراء، لكنه كان حزباً ضعيفاً من النواحي الفكرية والتنظيمية، فلم يعمّر طويلاً(٢).

وكان لنجاح الثورة الشيوعية في روسيا عام ١٩١٧م، والبيئة التي خلفتها أحداث ثورة ١٩١٩م المصرية، دوراً هاماً في انتعاش آمال العناصر الاشتراكية الأجنبية في مصر، للسعي الجدي لإنشاء حزب اشتراكي في مصر، ولا ضير أن يجري صبغه بالصبغة المصرية بإدخال عناصر مصرية فيه، ومن هنا جاءت فكرة إنشاء الحزب الاشتراكي المصري ١٩٢١م(٣).

---

(١) م . ن ، ص ١٤٦-١٥١. برنامج حزب العمال والفلاحين، **الطليعة**، س٦، ع ٨، أغسطس (آب) ١٩٧٠، ص ١٥٤ – ١٥٥.

(٢) هلال، السياسة والحكم، ص ٨٦.

(٣) مصطفى طيبة، الحركة الشيوعية المصرية ١٩٤٥ – ١٩٦٥، رؤية داخلية، سيناء للنشر، القاهرة، ط١، ١٩٩٠ – ص ١٧. وسيشار إليه فيما بعد، طيبة، الحركة الشيوعية. هلال، التجديد، ص ١٤٣.

الحزب الاشتراكي (الشيوعي) المصري :

عرفت مصر وجود بعض الخلايا الشيوعية في أوساط العمال الأجانب المقيمين في الاسكندرية والقاهرة، وهي امتداد للأحزاب الشيوعية في البلدان الأصلية لهؤلاء العمال(١)، أغلبهم من اليهود ذوي الأصول الروسية والإيطالية، إضافة لعناصر يونانية وأرمنية، ومن جنسيات متعددة.

وجاء تأسيس "الحزب الاشتراكي المصري" عام ١٩٢١م(٢)، في الاسكندرية في سياق محاولات هؤلاء الأجانب تمصير نشاطهم، واستقطاب عناصر مصرية تضمن للفكر الاشتراكي الرواج والانتشار كفكر وطني لا صلة للأجانب به، وقاد هذا التوجه جوزيف روزنتال(٣) (Joseph Rosental) الذي بادر إلى الاتصال ببعض من لمس لديه توجهات اشتراكية من المصريين كسلامة موسى، حسن العرابي، علي العناني، ومحمد عبد الله عنان، وهم الذين وقّعوا على بيان تأسيس الحزب في ٢٨ آب ١٩٢١م(٤).

ضم الحزب عند تشكيله اتجاهات اشتراكية متنوعة، وكان الصراع على أشده بين تيار ماركسي متطرف ينادي بالانتقال إلى الشيوعية وبالانضمام إلى

---

(١) د.عبد الوهاب بكر، **أضواء على النشاط الشيوعي في مصر ١٩٢١-١٩٥٠، دراسة وثائقية**، دار المعارف، القاهرة، ط-١، ١٩٨٣، ص ١٨-٢٠، وسيشار إليه فيما بعد، بكر، أضواء على النشاط الشيوعي.

(٢) السعيد، **تاريخ الحركة الاشتراكية ١٩٠٠- ١٩٢٥**، ص ١٧٨، ص ١٨٢.

(٣) جوزيف روزنتال يهودي من أصل روسي، كان يحمل الجنسية الإيطالية ثم المصرية، وصل إلى مصر عام ١٨٩٩، وعمل في تجارة الذهب بالاسكندرية، واهتم بالعمل النقابي، ونشر الشيوعية. وهو مؤسس "نادي الدراسات الاجتماعية" وهو ناد يتبنى الفكر الاشتراكي على نهج الدولية الثالثة، وقد اختار العمل من خلف الكواليس فيما يخص نشاط الحزب الاشتراكي المصري ليضمن طابعه المصري. السعيد، **تاريخ الحركة الاشتراكية**، ص ١٨٢-١٨٧، ص ٢١٥. ديب ، **السياسة الحزبية**، ص ٧. بكر، **أضواء على النشاط الشيوعي**، ص ١٨-٢٠.

(٤) السعيد، **اليسار المصري**، ص ٥٢٧-٥٢٨، بكر ، **أضواء على النشاط الشيوعي**، ص ٢٤. رزق، **الأحزاب**، ص ٨٥.

الأممية الثالثة (الكومنترن) [(١)]، وآخر اشتراكي معتدل ينادي بعدم ملاءمة الظروف لاتخاذ هكذا خطوة.

وأخيراً، رجحت كفة التيار الأول، وتقرّر مشاركة الحزب في أعمال المؤتمر الرابع للكومنترن المنعقد في موسكو يومي السادس والسابع من يناير (كانون ثاني) ١٩٢٣م، الذي اشترط على الحزب لينال درجة العضوية في الكومنترن، أن يغيّر اسمه إلى "الحزب الشيوعي المصري"، وقد استجاب الحزب لهذا المطلب وراح يمارس نشاطه في إطار عضوية الكومنترن، والالتزام بسياساته وتوجهاته الفكرية.

وحدث انشقاق في صفوف الحزب، أدى إلى خروج بعض العناصر المصرية، كسلامة موسى، والعناني، وعنان، احتجاجاً على هذه الخطوة، على اعتبار أنها خطوة متقدمة جداً لا تلائم ظروف الحزب ومحيطه في مصر.

وهكذا سيطرت العناصر الأجنبية على قيادة الحزب، الذي نشط في ممارسة العمل النقابي والثقافي والإعلامي خاصة في أوساط العمال، وبالذات الأجانب منهم، لكنه ظل معزولاً عن محيطه المصري العام، وغريباً عن المجتمع المصري.

وبعد انخراط الحزب في قيادة الإضرابات العمالية عام ١٩٢٤م، وتشجيع العمال على احتلال عدد من المصانع والسيطرة عليها، تصدّت الحكومة الوفدية له. وأمرت بحله واعتقال زعمائه، وتقديمهم للمحاكمة، ووجّهت لهم تهمة "الاتفاق الجنائي على تحبيذ تغيير النظم الأساسية للهيئة الاجتماعية في مصر بالقوة والإرهاب، ونشر الأفكار الثورية المغايرة للمبادئ الأساسية لدستور

---

(١) الكومنترن أو الأممية (الدولية) الثالثة، هي إحدى حلقات التنظيم الأممي للأحزاب الاشتراكية. ارتبطت بالحزب الشيوعي، فقد تأسست على يد الشيوعيين في روسيا في مارس (آذار) ١٩١٩. واتخذت من موسكو مقراً لها. وهي تضم الأحزاب الشيوعية التي تلتزم بمبادئ (الكومنترن). وهي تهدف إلى دعم الثورات الشيوعية في العالم. وأعلنت موسكو حل الكومنترن عام ١٩٤٣. الكيالي، **موسوعة السياسة**، م١، ص ٣٢٨.

الدولة المصرية.. وتحريض عمال شركات (.....) على ارتكاب جريمة استعمال القوة والإرهاب". وقد صدرت الأحكام في السادس من تشرين أول ١٩٢٤م تتضمن عقوبات بالسجن لمدد متفاوتة[١].

وفي هذه الأثناء تشكّلت لجنة مركزية جديدة برئاسة الروسي (كونستنتين فايس أفيجدور)، وهو زوج شارلوت روزنتال (ابنة جوزيف روزنتال). وغلبت الصبغة الأجنبية على اللجنة المركزية الجديدة، التي اعتقلت في ٣٠ أيار ١٩٢٥م في ظل حكومة أحمد زيور الثانية[٢].

وبعدها تراجع نشاط الحزب بشكل ملموس، فإلى جانب غربته عن المجتمع المصري التي أورثته قصوراً ذاتياً، وضعفاً في الانتشار والأداء، جاءت الحملة الحكومية ضده، لتودي به في مهده تقريباً.

ولم تقم للحزب قائمة طوال فترة الدراسة، وإن بقيت مجموعات متفرقة من أعضائه محتفظة بأفكارها، وتبحث عن إطار تنظيمي تعيد من خلاله كيان الحزب، فلم تعرف مصر في فترة الثلاثينيات تنظيماً اشتراكياً أو شيوعياً حقيقياً، بل نشاط يساري عام في العمل النقابي والثقافي وعلى نطاق محدود[٣]، وهناك

---

(١) السعيد، تاريخ الحركة الاشتراكية، ص ٢٦٤-٢٦٧، ص ٢٩٦. السعيد، اليسار المصري، ص ٤٩١. د.بكر، أضواء على النشاط الشيوعي ، ص ٣١. د.بشير سليمان بشير، المشرق العربي في النظرية والممارسة الشيوعية، ١٩١٨-١٩٢٨، د.ن، د.ط، د.ت، ص ٢١٣-٢١٨. وسيُشار إليه فيما بعد، بشير، المشرق العربي.

(٢) تألفت اللجنة المركزية الجديدة من عناصر أجنبية بالدرجة الأولى، وعلى النحو التالي: أفيجدور، شالوم بولاك ، ليون الكونين، ريدل هارسليك، شارلوت روزنتال، سكالاريوس نياكاكيس، هارون وايبرج، رفيق جبور، شاكر عبد الحليم، المحامي أمين، شعبان حافظ، محمد عبد السميع الغنيمي، بيومي مرسي الباسوسي. ويلاحظ غلبة العناصر اليهودية الأجنبية. السعيد، اليسار المصري، ص ٤٩٤. د.بكر، أضواء على النشاط الشيوعي ، ص ٣٢. كوكب الشرق، ع ٢١٧، ٢ يونيو (حزيران) ١٩٢٥، ص ٤ . Walter Laqueur, Soviet Union and the Middle East, London, ١٩٥٩ pp. ٨٢-٨٣. ، بشير، المشرق العربي، ص ٢٢٣-٢٣٠ ولمزيد من المعلومات حول "أفيجدور". أنظر د.السعيد، اليسار المصري، ص ٤٩٦.

(٣) طيه، الحركة الشيوعية، ص ١٩-٢٠. السعيد، اليسار المصري، ص ٤٧٧.

اعتقاد بأنه لا صلة بين يسار العشرينيات، ويسار الأربعينيات، على اعتبار أن اليسار قد اختفى طوال عقد الثلاثينيات(١).

لكن مؤرخ الحركة الشيوعية في مصر د. رفعت السعيد، يعتقد بأن النشاط الشيوعي بقي موجوداً حتى بعد هذه الضربات، ويحشد الأدلة لإثبات هذه المقولة، ومنها حملات الاعتقال المتواصلة ضد عناصر الحزب خلال السنوات ١٩٢٨م، ١٩٣٠م، ١٩٣١م، ١٩٣٥م(٢).

كما يستدل البعض بحركة الإضرابات العمالية في الأعوام ١٩٢٩م و ١٩٣٤م للتدليل على النشاط الشيوعي(٣).

ويتحدث د. السعيد عن محاولات لإحياء نشاط الحزب عام ١٩٢٧م، من قبل عناصر أجنبية لكن سرعان ما كشفت السلطات أمرها وأبعدتها، ويتحدث عن محاولة من قبل حسني العرابي، وعصام الدين ناصف و د. عبد الفتاح القاضي في مطلع ١٩٢٧م لإنشاء حزب علني اشتراكي وليس شيوعياً، لكن المحاولة فشلت.

كما يتحدث عن برنامج صادر عن الحزب الشيوعي المصري عام ١٩٣١م، معتمداً على مصادر سوفييتية في الحصول على هذه المعلومة(٤).

---

(١) د.عاصم الدسوقي، مصر في الحرب العالمية الثانية ، ١٩٣٩ – ١٩٤٥، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة، ١٩٧٦، ص ٣٣٠.

(٢) السعيد، اليسار المصري، ص ٥١٠-٥٢١. أحمد شفيق باشا، حوليات مصر السياسية، الحولية الخامسة (١٩٢٨)، مطبعة حوليات مصر السياسية ١٤٣٩هـ/١٩٣٠م، ص ٥٣٤-٢٤٦، وهو يقدم معلومات وافية حول اعتقالات الشيوعيين عام ١٩٢٨. الفتح، ع ١٢٦، ١٣ ديسمبر (كانون ثاني) ١٩٢٨، ص ٨. جاك بيرك، مصر، ص ١٣٥.

(٣) يوسف، وثائق ومواقف ، ص ٤١.

(٤) د.رفعت السعيد، تاريخ الحركة الشيوعية المصرية، م٢، الصحافة العلنية ١٩٢٥-١٩٥٧، شركة الأمل للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة، ط٤، ١٩٨٧. ص ٣٦، وسيشار إليه فيما بعد، السعيد، الصحافة العلنية.

وفي العام ١٩٣١م اعتبر "الكومنترن" الحزب الشيوعي المصري حزباً منحرفاً من العملاء، ومن العناصر الانتهازية.

وفي العام ١٩٣٤م خلص الكومنترن إلى القول بأن "الحزب لم يستطع تحقيق أي نجاح في مجال العمل بين الجماهير".

وأسقطت دائرة المعارف السوفييتية اسم الحزب الشيوعي المصري من قائمة الأحزاب الشيوعية منذ عام ١٩٣٥م[١].

وأسّس بول جاكودي كومب (سويسري) في عام ١٩٣٤م "عصبة أنصار السلام" وهي عضو في التجمع العالمي من أجل السلام، المنادي بالمحافظة على السلم العالمي، وكان خاضعاً لسيطرة عناصر يهودية لم تمنعها يساريتها من خدمة الأغراض الصهيونية، محاولة إظهار نفسها كقوة معادية للفاشية والنازية والدكتاتوريات المهددة للسلام العالمي، وكمدافعة عن السلم والديمقراطية، وهي ما تدافع حقيقة إلا عن الصهيونية، وقد وجد هذا النشاط بطبيعة الحال دعماً من سلطات الاحتلال البريطاني[٢].

وتم تسخير النشاط اليساري لخدمة ما سُمي حركة مناهضة العداء للسامية[٣].

= د.رفعت السعيد، "الحركة الشيوعية العربية بين المركز واللا مركز (رؤية للحالة المصرية)" ، في ندوة ، "اليسار المصري وتحولات الدول الاشتراكية" ٩-١١ يناير (كانون ثاني) ١٩٩١، مركز البحوث العربية للدراسات والنشر، القاهرة، ١٩٩٢ (ص ٢٩٣-٣١٨)، ص ، ٣٠٥-٣٠٨

(١) بشير، المشرق العربي، ص ٢٣١-٢٣٢. يوسف، وثائق ومواقف، ص ٤٢.

(٢) يوسف، وثائق ومواقف، ص ٣٥-٣٦، ص ٤١، ص ٤٦- ٤٧. بكر، أضواء على النشاط الشيوعي، ص ٣٧ . السعيد، اليسار المصري، ص ٥٣٥-٢٤٤، ص ٧٠٤-٧١٠. طارق البشري، المسلمون والأقباط، ص ٦٣٥-٦٣٦.

(٣) د.فؤاد مرسي، "ثورة أكتوبر و الثورة المصرية"، "اليقظة العربية، السنة ٤، ع١، يناير (كانون ثاني) ١٩٨٨، (ص ١٠-٢٦)، ص ٢١-٢٢ .

والحديث حول سيطرة اليهود على الحركة الشيوعية المصرية، حديث طويل لسنا معنيين به في هذه الدراسة، لكن استعراض الأسماء المؤثرة والكبيرة في حركة اليسار المصري تثبت ذلك، فمن الدور المحوري لجوزيف روزنتال خلال الفترة ١٩٢٢ – ١٩٤٠م، إلى دور محوري ليهودي آخر هو "هنري كورييل"، بعد الحرب العالمية الثانية، إلى جانب الأدوار البارزة لعـــدد من الشخصيات، منها "مارسيل إسرائيل" و"شوارتز" وغيرهم عدد كبير من العناصر اليهودية الصهيونية(١).

وبعد حلّ العصبة، ظهرت واجهة جدية للنشاط اليساري وهي، "جماعة الدراسات" عام ١٩٣٩م، تتألف من نحو ثلاثين شخصاً أجنبياً أو مصرياً ذوي ثقافة أجنبية خالصة، للقيام بدراسات تعرّف الأوروبيين بأوضاع المجتمع المصري، والفعاليات جميعها تقدم باللغات الأجنبية، فكانت بحق لا صلة لها بالواقع المصري، كمجمل النشاط اليساري على الأرض المصرية(٢).

ويعتقد مؤرخ اليسار المصري د. رفعت السعيد "أن الأربعينات هي محور تاريخ حركة اليســـار المصري المعاصـــر"، إنها سنوات ولادتها، وحضانتها ونموها" (٣).

---

(١) طيبة، **الحركة الشيوعية**، ص ٢٠-٢١، وحول سيطرة العناصر اليهودية (الصهيونية) في التنظيمات اليسارية المصرية عامة، انظر، إلياس مرقص، **تاريخ الأحزاب الشيوعية في الوطن العربي**، بيروت ١٩٦٤، ص ٢١، ص ٥٨-٥٩. وانظر، احمد صادق سعد، **صفحات من اليسار المصري في أعقاب الحرب العالمية الثانية ١٩٤٥-١٩٤٦**، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٧٦، ص ٣٥-٣٧. د. لويس عوض، **العنقاء أو تاريخ حسن مفتاح**، دار الطليعة، بيروت، ط١، ١٩٦٦ (المقدمة)، ص ١١ – ١٢.

(٢) يوسف، **وثائق ومواقف**، ص ٣٥-٣٦، ص ٤١، ص ٤٦-٤٧. بكر، **أضواء على النشاط الشيوعي**، ص ٣٧. البشري، **المسلمون والأقباط**، ص ٦٣٥.

(٣) السعيد، **الصحافة العلنية ١٩٢٥ – ١٩٥٢**، ص ٨.

أما الصحافة التي يمكن أن تُسمى صحافة يسارية، فقد كانت محدودة جداً، واقتصرت على جريدة "الحساب" التي استأجرها أحد الكوادر الشيوعية، وهو "رفيق جبّور" ولم يصدر سوى ثمانية أعداد خلال الفترة من ٦ آذار ١٩٢٥ إلى ١٨ أيار ١٩٢٥م، ثم توقفت عن الصدور بقرار رسمي، وكانت تعد منبراً علنياً للحزب الشيوعي خلال هذه الفترة القصيرة[(١)].

وصدرت مجلة "روح العصر" (جريدة اشتراكية سياسية أسبوعية) لفترة وجيزة من شباط ١٩٣٠م إلى آب ١٩٣٠م، وقد أشرف على تحريرها مجموعة من اليساريين هم حسني عرابي، وعصام الدين ناصف، و د. عبد الفتاح القاضي، وإلهامي أمين، واهتمت بنشر الفكر الاشتراكي الإصلاحي والترويج له، وكانت أقرب ما تكون إلى فكر "الأممية الثانية" [(٢)].

واستغلّ اليساريون مجلة "شبرا" لفترة محـدودة منذ العدد الثاني الصادر في ١ نيسان ١٩٣٧م حتى العدد الخامس والعشرين الصـادر في ١٦ أيلول ١٩٣٧م، لنشر الفكر الاشتراكي، من خلال كتابات عصام الدين حفني ناصف، وسلامة موسى[(٣)].

لكن هذا لا يمنع أن المثقفين الاشتراكيين كانوا يكتبون في كثير من الصحف والمجلات المصرية، ومن الأمثلة على ذلك أن سلامة موسى تولى تحرير مجلة "الهلال" خلال الفترة من ١٩٢٤ – ١٩٢٩م.

وهكذا فإن الحزب الشيوعي المصري، ولد ميتاً تقريباً لأسباب منها الذاتي المتعلق بالحزب نفسه، ومنها الموضوعي المتعلق بظروف مصر آنذاك، وقد

(١) م . ن، ص ٣٤. السعيد، اليسار المصري، ص ٤٢٠.
(٢) السعيد، الصحافة العلنية، ص ٣٥-٤٠. السعيد، اليسار المصري، ص ٥٢٨.
(٣) السعيد، الصحافة العلنية، ص ٦٨-٦٩.

تشتت اليسار في مصر في خلايا يسارية صغيرة، لم تستطع إيجاد إطار تنظيمي يجمع شتاتها عبر فترة الدراسة[١].

وبقيت الحركة الشيوعية في مصر مقتصرة على فئات محدودة من الأجانب، والأقليات، وقلّة قليلة من المصريين، ويغلب على نشاطها الطابع السري، أما الجانب العلني منه، فقد كان موجهاً للعناصر الأجنبية وبلغاتها، وظل المجتمع المصري مغلقاً في وجه الشيوعية، كما بقي النشاط الشيوعي ضعيفاً لا يكاد يُلحظ، ولم يستطع أن يعود للحياة في ظل ظروف مثالية للنشاط الشيوعي، وهي ظروف الأزمة الاقتصادية العالمية، التي تأثرت بها مصر في مطلع الثلاثينيات، فلم تشهد مصر إبانها أية نشاطات شيوعية ذات بال[٢].

لقد عجز اليسار في مصر عن أن يعثر على وسائل التحليل القادرة على فهم المجتمع المصري وظروفه وواقعه[٣].

وقد ارتبطت الفكرة الشيوعية في الوجدان المصري بالإلحاد وبالأجانب والأقليات، وباليهود على وجه الخصوص.

وهذه عوامل منفّرة، خاصة وأن العناصر اليهودية لم تخفِ تعاطفها مع الحركة الصهيونية، وهذا له ما له من آثار[٤]، إضافة إلى موقف الشيوعيين السلبي من الدستور المصري، والهجوم الكاسح عليه منذ صدوره[٥]، والوقوف

---

(١) الشافعي، **تطور الحركة الوطنية المصرية**، ص ٧٢. ديب ، **السياسة الحزبية** ، ص ١٣٦.

(٢) رمضان، **صراع الطبقات**، ص ١٣. بشير، **المشرق العربي**، ص ٢٣٢. رمضان، **تطور الحركة الوطنية**، ص ٥٥٨-٥٦٠.

(٣) حاك بيرك، **مصر**، ص ٢٨٢.

(٤) د.محمد جابر الأنصاري ، **الفكر العربي وصراع الأضداد** ، ص ١٩-٢٤، ص ٥٣. طارق البشري، **الحركة السياسية في مصر ١٩٤٥-١٩٥٢** (مراجعة وتقديم جديد) دار الشروق، بيروت، القاهرة، ط٢، ١٩٨٣، ص ١٧. وسيشار إليه فيما بعد، البشري، الحركة السياسية .

(٥) رمضان، **تطور الحركة الوطنية**، حـ١، ص ٣٩٤ .

في وجه حزب الوفد، الذي يقود مصر آنذاك في مواجهة الاحتلال، فكان لموقف الشيوعيين السلبي من القضية الوطنية المركزية وهي مقاومة الاحتلال، والامتيازات الأجنبية، أثر سلبي على صورهم في عيون المصريين[١].

كما أن الأجانب يعيشون في عزلة عن المحيط المصري، فثمة فروق اللغة والعادات وغيرها مما يشكل عازلاً اجتماعياً، يحول دون انخراطهم في البيئات الاجتماعية المصرية الصميمة.

لم يكن من السهل على المصري أن يتقبل فكرة أن يدافع أجانب عن المصري، لتحريره من الظلم، في الوقت الذي يعتقد فيه، بأن وجود الأجانب في مصر كقوة احتلال، وكامتيازات أجنبية، وكتجار ومرابين هو بحد ذاته من أسباب وجود هذا الظلم[٢].

ولقد كان من الطبيعي بسبب هذه العوامل أن يكون انتشار الحركة الشيوعية في مصر غاية في الضعف.

ثانياً : البحث في أسباب التخلف، وأسس التقدم

بداية لا بد من التأكيد على حقيقة هامة، وهي أن الفكرة الاشتراكية هي نتاج أوروبي خالص، حالها كحال الفكرة الليبرالية، وهي إحدى إفرازات الحركة الفكرية الأوروبية، وجاءت رداً على الثغرات التي تبدّت في جسم الليبرالية، والعيوب الناجمة عن تطبيقها، ولللئم الجراح النازفة في جسم النظام الرأسمالي الذي ساد في أوروبا.

---

(١) ناجي علوش، الحركة الشيوعية في الوطن العربي، دراسات عربية، ع٣، يناير (كانون ثاني)، ١٩٦٥، ص ٨٢.

(٢) البشري، المسلمون والأقباط، ص ٦٤٢.

وبناءً عليه فإن المرجعية الفكرية لكليهما الليبرالية والاشتراكية هي نفسها، والجذر الفكري لهما واحد، وهما نتاج الحضارة الغربية، وحصيلة ما شهدته المجتمعات الأوروبية من أحداث وتطورات سياسية واقتصادية واجتماعية، وهما يصدران من تصور نظري وعقدي واحد يقوم على أساس الفصل بين الدين والحياة(١)، وعلى أهمية أوربة أو تغريب الأفكار والمشاعر والقيم لإحداث التقدم المنشود(٢) .

والحقيقة أننا لن نجد فرقاً كبيراً أو ملموساً بين التيارين اليساري والليبرالي فيما يقدمانه من رؤية فكرية عند معالجتهما لهذه المسألة، إلا فيما يظهر من تأكيد يساري على أهمية العامل الاقتصادي في تحديد أسباب التخلف، وفي اقتراح أسس التقدم.

وهكذا سيتم دراسة موقف اليسار من هذه المسألة عبر نفس المحاور التي دُرس الموقف الليبرالي من خلالها، أما بخصوص التفسير الاقتصادي أو العامل الاقتصادي الذي امتاز به التيار اليساري، فإنه سيظهر في كل جزئية من جزئيات الفكر الاجتماعي لليسار كما يظهر في هذه الدراسة.

١ – الدعوة إلى الحرية :

ولما كان سلامة موسى هو أبرز مفكر يساري مصري في هذه المرحلة، والأكثر إنتاجاً وكتابة عبر التأليف وعبر الصحافة، فإن رؤيته لهذه المسألة –

---

(١) د. عبد الحميد أحمد أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، مكتبة المنار، الزرقاء، ط٢، ١٩٩٢، ص ٢١ – ٢٢.
د. محمد حروبات، الفكر الإسلامي المعاصر، دراسة في التدافع الحضاري، د.ن، ط١، ١٩٩٨، المغرب، ص ٥٠ – ٥١. طارق البشري، الحوار الإسلامي العلماني، دار الشروق، ط١، ١٩٩٦، ص ٣٣.

(٢) ليفين، الفكر الاجتماعي، ص ٢٠٦.

كما لغيرها — جديرة بالتوقف عندها، بل في كثير من الحالات لا نجد غيرها ليمثل طبيعة الفكر اليساري المصري في هذه المرحلة.

ومن هنا نجد سلامة موسى يمثل "الخطاب اليساري" السائد في مصر آنذاك خير تمثيل.

وفي مسألة الحرية يؤكد دوماً على قدسية حرية الرأي بوصفها "آخر ما انتهت إليه الحضارة الراهنة، وإنما انتهت إليها بعد تجارب أثبتت لها أن كل تقييد يؤذي الأمة، ويعود بالضرر في النهاية على المجموع" (١).

وهكذا فغياب الحرية أحد أسباب التخلف، كما أن احترامها وصونها هو أحد أسس التقدم، ولذلك فإنه يجعل التسامح مع الآراء المخالفة، أي احترام الرأي الآخر هو "الشرط الأساسي للحضارة"، ودليل ذلك — برأيه — أنه لولا تسامح الناس مع "الآراء المخالفة لهم، لما تقدموا، ولما ارتقت الأمم" (٢).

وحرية الرأي، واحترام الرأي الآخر يجب أن تشمل احترام الآراء الجديدة في "الدين والسياسة والاجتماع" وليس فقط في "العلوم المادية"، ويلفت النظر إلى أن حرية الرأي في ميدان "العلوم المادية" هي السبب في تطور وتقدم هذه العلوم.

أما الحجر على الحرية فلن يسمح بتقدم الفكر في "الدين والسياسة والاجتماع"، ومن هنا فهو يعتقد بأنه "يجب أن لا نخشى البدع، لأن كل تقدم يتطلب الإيمان ببدعة، أو على الأقل التسامح فيها" (٣) وهذا — عنده — هو السرّ في تقدم الغرب، الذي شجّع "الابتداع"، "فما لم نفعل نحن ذلك، وننظر

---

(١) سلامة موسى، "اليوم والغد"، المؤلفات الكاملة، م١، ص ٥٦٧.

(٢) م . ن ، ص ٥٦٧.

(٣) م . ن ، ص ٥٦٩. سلامة موسى، حرية الفكر وأبطالها في التاريخ، ص ٢٢٢ — ٢٢٣.

إلى الآداب والعلوم الاجتماعية والسياسية والدينية كما ننظر إلى الكيمياء، فإننا لن نتقدم" [(١)].

كما أن الضرورة تقضي بعدم هدم الآراء الجديدة الدينية أو الاجتماعية. فإن من الواجب إتاحة وسائل التعبير الحر عن الأفكار والآراء الجديدة، في المدرسة والجامعة والتأليف والصحافة والأدب[(٢)].

وتظهر مكانة الحرية في الخطاب اليساري، بأبعادها الاجتماعية المختلفة، عبر محاور الدراسة القادمة.

٢- الدعوة إلى نبذ الدين، وتكريس سلطة العلم والعقل :

انطلق "اليسار" من رؤية مادية خالصة تنكر كل الغيبيات، والمعتقدات الدينية، وتتنكر للميتافيزيقيا (ما وراء الطبيعة) بشكل مطلق.

ومن هنا فإن "الخطاب اليساري" كان منسجماً مع مرجعيته الفكرية عندما دعا إلى العلمانية الخالصة.

وقد عبّر نقولا حداد عن هذه الرؤية، عندما بشّر بأن العالم متجه إلى إقصاء الدين عن الحياة "والميل العام في العالم، إنما هو إلى إلغاء السلطة الدينية، وجعل النظام الديني اختيارياً بحتاً، لمن يشاء أن يطاوعه" [(٣)].

أما سلامة موسى فقد كان أكثر جرأة في الدعوة إلى هدم سلطة الدين على الفرد والمجتمع، وإحلال سلطة العلم والعقل محلها، وقد حدّد منذ بداية مشواره الفكري مَن هُم خصومه الذين يجب أن يكافحهم، ومَن هم أصدقاؤه الذين

---

(١) سلامة موسى، اليوم والغد، المؤلفات الكاملة، م١، ص ٥٣٧.

(٢) سلامة موسى "التجديد الاقتصادي أساس التجديد الاجتماعي"، السياسة الأسبوعية، ع ١٥٥، ٢٣ فبراير (شباط)، ١٩٢٩، ص ١٠.

(٣) نقولا حداد، علم الاجتماع، حـ١، ص ٧٣.

يجب أن يؤيدهم، فكان أبرز خصومه، الانجليز كمستعمرين، والشرق بتقاليده، والجهل والفقر، "والرجعيين الذين يعارضون العلم والحضارة العصرية، وحرية المرأة، ويؤمنون بالغيبيات" (١).

فالكفاح ضد الإيمان بالغيبيات يحتل مكاناً بارزاً في مشروعه الفكري الممثل لحقيقة الموقف اليساري من الدين.

وفي سياق هذا المشروع يعمد سلامة موسى إلى تلخيص كتاب المؤلف (جرانت ألين) بعنوان "نشوء فكرة الله" لينشره ١٩١٣م للمرة الأولى، وأعاد نشره منقحاً، في آخر كتابه "اليوم والغد" في طبعته الأولى الصادرة عام ١٩٢٨م، وملخص فكرته هي الدعوة إلى الإلحاد، ونفي وجود الله سبحانه وتعالى.

والحديث عن أن "الله" — من وجهة نظر المؤلف – مجرد فكرة ابتدعها الإنسان وآمن بها، أما الدين فهو "عبارة عن الاعتقاد بقوة خارقة لنواميس الطبيعة يحترمها الإنسان ويعبدها" (٢).

وعقيدة التوحيد، تدل على البداوة، وعلى درجة متدنية من التحضر "فالتوحيد هو في الأصل دين أمة بدوية، تعيش بالانتجاع والرحلة، ولا تحسن البناء أو فن نحت الأصنام والتماثيل" وهذا يفسر — عند سلامة موسى — "أن

---

(١) سلامة موسى، تربية سلامة موسى، ص ٨٧ — ٨٨.

(٢) سلامة موسى، "نشوء فكرة الله"، المؤلفات الكاملة، م١، ص ٣١. لكن هذا الإلحاد الصريح لم يمنع سلامة موسى من أن يكون مشرفاً على برامج التثقيف في جمعية الشبان المسيحيين بالقاهرة، وتقديم محاضرة أسبوعية فيها، ولمدة عشرين عاماً متواصلة، كما لم يمنعه من الدفاع عن الطائفة القبطية، وتبني مطالب وأفكار ذات صبغة طائفية، كتخصيص مقاعد نيابية للأقباط، كما أصدر صحفاً تنطلق من قاعدة طائفية، عفاف لطفي السيد، تجربة مصر الليبرالية، ص ٣٥٩. عوض، أوراق العمر، ص ٤٦١. وسلامة يبدو متبنياً بالكامل لأفكار غرانت

أشد الأمم تعصباً للتوحيد هم أعراب العرب، كما هو الحال في نجد، حيث الدعوة الوهابية" (١).

وبالرغم من هذه الصراحة في السعي لهدم سلطة الدين على المجتمع، فإن اليساريين كما الليبراليين يلجأون إلى الهجوم المستتر على الدين بوصفه جزءاً من "القديم" أو "التقاليد"، ويشنون الحرب عليه تحت غطاء محاربة هذه المسميات.

وعبّر اليساريون كما عبّر الليبراليون عن اعتقاد جازم بأن التخلص من القديم ومن التقاليد هي أسّ هامة للتقدم والنهوض، مع إدراكهم بصعوبة المهمة، لأنه "لا يقوم الجديد إلا بهدم القديم، والهدم مؤلم والبناء شاق، ولذلك يستعصِ القديم" (٢).

لكن الغاية والهدف تبرران الوسيلة "فالأمم التي تتشبث بأنظمتها القديمة، كأنها تصرّ على بقائها في درجة مدنيتها التي هي فيها — تصر على رفضها الارتقاء في درج التمدن" (٣) كما أن سنن التقدم كثيرة"، وأهم هذه السنن، قلة التشبث بالأنظمة القديمة التي لا تصلح للبيئة الاجتماعية الجديدة" (٤).

وإذا كان المطلوب، هو هدم سلطة الدين والتقاليد والقديم، وهي في عرف اليسار مسميات متعددة للشيء نفسه، فإن المطلوب في المقابل تكريس سلطة العلم.

وهذا الأمر يتطلب فصل العلم عن الدين أولاً، والتأكيد على أنهما متناقضان ثانياً، والجزم بأن العلم وحده سبيلنا للتقدم ثالثاً، هذه الأسس التي

---

(١) سلامة موسى، مختارات سلامة موسى، المؤلفات الكاملة، م١، ص ٢٦٨.

(٢) نقولا حداد، علم الاجتماع، جـ٢، ص ١٢٧.

(٣) م. ن، جـ١، ص ٢٩٤.

(٤) م. ن، جـ١، ص ٣١٢.

ركز "الخطاب اليساري" جهده للتأكيد عليها في توضيح رؤيته لمكانة العلم في صنع المستقبل.

ولماذا كل هذا الانحياز ضد "الدين" ولصالح "العلم"؟ "لأن الدين يجاري القديم، وينفر من كل جديد، وهذا (العلم) يبتدع الجديد، ويكره كل قديم"، ولأن "الدين أصبح تقليداً متحجراً، والعلم، وهو ثمرة العقل، تقليد ليّن.. فكان العلم ينقض ترهات الدين وخرافاته، والدين يتمسك بها" (١).

والعلم المعوّل عليه، هو العلم الطبيعي أو "العلوم المادية" لأنها السر في التقدم الغربي، فلقد "تفوّق الغرب على الشرق بغناه بالاختراعات، وقد ضمن إطراد رقيه بها" (٢)، فيما أن سبب تخلفنا هو نقص الثقافة العلمية المؤسسة على العلم الطبيعي، وليس على الأدب والروحانيات الشرقية.

وهذا ما أكده سلامة موسى عندما عدَّ "الكيمياء الصناعية هي أسّ التقدم، عندما ينادي بالأمة (الأمة المصرية) أنه يلزمها "أن تفهم النهوض بأنه درس العلوم والصناعات وخاصة الكيمياء الصناعية التي تقرر للأمم الفوز في معترك الحياة، كما تقرر لها السعادة المادية، والثروة العظيمة".

ويمضي مؤكداً أن "الكيمياء الصناعية هي سبيلنا إلى المجد الجديد، ولو بقينا ألف سنة ندرس الأدب وحده، ونغمر أنفسنا بالثقافة الأدبية وحدها لما تقدمنا خطوة في المدنيّة الحديثة" (٣).

لقد أكد الخطاب اليساري على أهمية "العلوم المادية" وجعلها أسّ التقدم، وفي المقابل جرى التقليل من شأن العلوم الأخرى وفي طليعتها الأدب واللغة وسائر العلوم الدينية والإنسانية.

---

(١) نقولا حداد، علم الاجتماع، جـ٢، ص ١٠٩ — ١١٠.

(٢) م. ن، جـ١، ص ٢٢١.

(٣) سلامة موسى، "هلموا إلى العلم والصناعة"، الأسبوع، ع٤، ٢٠ ديسمبر ١٩٣٣، ص ٥.

هذا ما نادى به سلامة موسى، وهذا ما وافقه فيه منذ زمن بعيد "يساري" آخر هو نقولا حداد، إذ يقول : "فيما نحن لا هون بما قال سيبويه وما كتبه القلقشندي، وبما نظمه البحتري، وفيما نحن عاكفون على علم ابن مسكويه في الأخلاق، ومنطق فلان وفلسفة فلان، كان الغربيون منهمكين في لاسلكيهم وفي طياراتهم ومفرقعاتهم، فلما حدث الصدام العظيم العنيف، فإذا بنا أسرى بين أيديهم" [(١)].

والمبتغى عندهم هو تحقيق التقدم "بالعلم المادي"، وبما أن هؤلاء يربطون كل شيء بالتفسير الاقتصادي، والبناء الاقتصادي، فهم – ومن هذا المنطلق – يؤكدون أن التقدم مشروط بطبيعة النظام الاقتصادي السائد، فالدعوة واضحة إلى مغادرة الانشغال بالإنسانيات والفلسفة والتحول إلى دراسة العلوم الطبيعية والرياضة، مقترناً ذلك بمغادرة "الطور الزراعي" إلى "الطور الصناعي"، فالمخرج من أزمتنا "هو أن نخرج من نهضتنا الحاضرة، نهضة الزراعة والأدب، إلى نهضة أخرى هي نهضة الصناعة والعلم" [(٢)].

ولما كان سلامة موسى يعتقد بأن التجديد الاقتصادي، هو أساس التجديد الاجتماعي الكامل، في الاجتماع والأخلاق والآداب، فإنه يؤكد على أهمية الانتقال إلى الطور الصناعي الآلي، اعتقاداً منه بأن الحضارة الراقية مرتبطة بالصناعة الآلية، وهي معيار التقدم، "فإذا نظرنا للرقي بمظاهره المختلفة من ثروة وأخلاق وعلوم وأنظمة اجتماعية فإنما نجده في انجلترا أو الولايات المتحدة

---

(١) نقولا حداد، علم الاجتماع، جـ١، ص ٣١٧.

(٢) سلامة موسى، اليوم والغد، المؤلفات الكاملة، م١، ص ٦٦٩.

وألمانيا، ونجده في سائر الأمم، دون ما هو عليه عند هذه الأمم الصناعية، وإنه يتفاوت بمقدار ما عند الأمة من صناعة" (١).

وهذا لن يتحقق إلا بتوفر شرطين :

"أولهما : إيجاد رأي عام يحترم الصناعة، ويساوي بين الموظف والخبّاز، والحداد، والنجار، والمنجّد.

والثاني : إيجاد بيئة علمية، غير البيئة الأدبية التي تتسلط الآن على عقول شبابنا، تجري على أصول السلف من العرب" (٢).

إذا نحن بحاجة إلى بيئة علمية ملائمة، تحترم العلم والاختراع لتنمو الصناعة، كذلك نحن بحاجة إلى تغيير في الثقافة والقيم، لتشجيع الشباب على الاختراع، والاكتشاف وقطع صلتهم بثقافة السلف من العرب(٣).

وفي الوقت نفسه فسلامة موسى ينظر إلى الثقافة العربية على أنها نوع من "الأركيولوجيا" أي من الآثار القديمة، وإذا درست فلتدرس على هذا الأساس وليس أكثر(٤).

إن هذه الدعوة لنبذ الماضي أو ثقافة "الأركيولوجيا" ليست بريئة، وليست خالصة لوجه العلم والتقدم، فهي عند أصحابها تستهدف نقض الأسس الراسخة للهوية العربية والإسلامية، وسلامة موسى — كعادته — يتحدث بصراحة لا ينقصها الاستفزاز فيقول : "ونحن في حاجة إلى ثقافة حرة أبعد ما تكون عن الأديان" (٥).

---

(١) سلامة موسى، "التجديد الاقتصادي أساس التجديد الاجتماعي"، السياسة الأسبوعية، ع ١٥٥، ٢٣ فبراير (شباط) ١٩٢٩، (ص ١٠ — ١٢)، ص ١١.

(٢) سلامة موسى، اليوم والغد، المؤلفات الكاملة، م١، ص ٦٦٩.

(٣) سلامة موسى، اليوم والغد، المؤلفات الكاملة، م١ ، ص ٦٧٠.

(٤) م . ن ، ص ٦٧١.

(٥) سلامة موسى، اليوم والغد، ص ٦٧١.

وهذا نقض للأساس الديني للهوية، أما الأساس الثاني وهو اللغة، فمصيرها ليس أفضل من مصير الدين، ومصداق ذلك أنه يلزم ألا نضيع الوقت في درس أدب وتاريخ العرب وتراثهم، وكذلك اللغة العربية فهي "لغة بدوية، لا تكاد تكفل الأداء إذا تعرضت لحالة مدنية راقية كتلك التي نعيش بين ظهرانيها الآن" والمطلوب أن نستخدم "العامية المهذّبة" لأنها هي "اللغة الحية" وفي هذا السياق تأتي دعوته للأخذ بالحروف اللاتينية(١).

لكن تناقض الخطاب اليساري، يتبدى عندما ينادي بالعودة إلى الثقافة الفرعونية والهوية الفرعونية، على حساب "ثقافة الأركيولوجيا" العربية الإسلامية!! "لكن هل الغاية من التخلص من آسيا والشرق، والتاريخ العربي، أن نعود إلى وطنية فرعونية مقصورة على مصر وتاريخها؟ لست أشك في أننا لو فعلنا ذلك لكان أصلح لنا. فمصر وطننا، وماذا يعيبنا إذا كببنا على درس تاريخه؟ خير لنا أن ندرس الفراعنة من أن ندرس العرب، لا لأنهم جدودنا فقط، بل أيضاً لأنهم في درسهم تفتيقاً للأذهان" (٢).

لقد ظهر واضحاً أن الغاية هي هدم أسس العروبة والإسلام، لحساب إحياء "الفرعونية" بمسوح تحديثية تغريبية تحت غطاء اشتراكي، وبإحداث قطيعة تامة مع العروبة والإسلام.

---

(١) م . ن ، ص ٦٦٠، وسلامة موسى يدافع عن الكتابة بالحروف اللاتينية لأن ذلك أيسر وأسهل، ولأنه يساعد مصر على إتمام عملية تحديثها، ويُشعر المصريين بأنهم جزء من العرب، ويُضعف شعورهم بأنهم جزء من إفريقيا وآسيا، سلامة موسى، "الدنيا بعد ٣٠ عاماً"، سلامة موسى للنشر والتوزيع، القاهرة، ص ٦٨ – ٦٩.

(٢) سلامة موسى، اليوم والغد، ص ٦٦٤.

"ليس علينا للعرب أي ولاء. وأن الدرس لثقافتهم مضيعة للشباب، وبعثرة لقواهم،.. ويجب أن يعرفوا أننا أرقى من العرب، وأن أقل ما فينا أننا نسبقهم بألف سنة" [1].

٣- الدعوة إلى التغريب :

يقدم اليسار خطاباً لا يختلف في شيء عن الخطاب الليبرالي في مسألة العلاقة مع الغرب، من حيث مبرراتها، وغاياتها، ونهايتها المنطقية.

وإذا وجد تنوع في الخطاب الليبرالي من هذه المسألة، فإن الفرصة في العثور على خطاب يساري متنوع هي أضيق نطاقاً، وذلك لمحدودية الرموز الممثلة للفكر الاشتراكي في هذه المرحلة.

لذا سنجد أنفسنا أسرى لرؤية سلامة موسى للتعبير عن طبيعة الخطاب اليساري في هذه المسألة.

وصراحة سلامة موسى[2] تجعل خطابه واضحاً وضوح الشمس، وهو القائل "هذا هو مذهبي الذي أعمل له طول حياتي سراً وجهراً، فأنا كافر بالشرق مؤمن بالغرب، لأني أعتقد أن لا رجاء لنا بالنجاح في العالم، بل لا رجاء لنا بأن نعيش عيشته، إذا لم تكن سعيدة، فلا أقل من أن تكون غير شقية، إلا إذا تخلصنا مما اكتسبناه من العادات الشرقية في نظام العائلة، ونظام

---

(١) سلامة موسى، اليوم والغد، ص ٦٥٨.

(٢) ينطلق سلامة موسى من شعور عميق بفضل الغرب "علينا"، و "عليه" شخصياً، فهو عندما يعترف بأنه أوروبي التفكير والنزعة فإنه مدين بذلك لباريس إذ "إنها جعلتني أوروبي التفكير والنزعة"، سلامة موسى، تربية سلامة موسى، ص ٨٤. كما أنه مدين للثقافة الانجليزية بما تركته من أثر في نفسه "هو الشك في القيم والأوزان الأخلاقية والروحية"، سلامة موسى، تربية سلامة موسى، ص ٩٧.

الحكومة، والنظر للمرأة، والنظر للأدب، حتى في النظـر للصناعـات والمعـاش" [١].

ودعوتـه صريحـة إلى وجوب "أن نكون أوروبيين، بل أوروبيين صالحين" [٢]، وتوضيح الواضح ليس مطلباً، ولكن سلامة موسى يوضح فيقول : "يجب علينا أن نخرج من آسيا وأن نلحق بأوروبا، فإني كلما زادت معرفتي بالشرق، زادت كراهيتي له، وشعوري بأنه غريب عني، وكلما زادت معرفتي بأوروبا، زاد حبي لها، وتعلقي بهـا، وزاد شعوري بأنـها مني وأني منها" [٣].

أما عن مبرراته لهذه الدعوة التغريبية، فهي تبدأ بالضرورة والاضطرار "وإنما نحن مضطرون للدفاع عن كياننا أمام هذه الحضارة أن نصطنعها" [٤].

وهذا ما يوافقه فيه نقولا حداد، الذي آمن بأن نهاية العلاقة مع أوروبا هي الوصول إلى "الاندماج" لأن "الغالب أن الأمة تكون أقوى وأرقى بقدر ما اجتازت من الاندماجات، لأن عملية الاندماج إنما هي تطور يُكسبُ الأمة خواص جديدة، وبعبارة أوضح، يكسبها معارف جديدة، وأنظمة جديدة، ومبادئ جديدة، كلها أفضل مما كان لها، هو الارتقاء في الحضارة والتمدن" [٥].

---

(١) سلامة موسى، اليوم والغد، ص ٥٢٧.

(٢) م . ن ، ص ٥٢٦.

(٣) م . ن ، ص ٥٢٥.

(٤) سلامة موسى، "الشرق والغرب"، الرابطة الشرقية، ع٢، ١٥ ديسمبر (كانون أول) ١٩٢٨، ص ٤٩.

(٥) نقولا حداد، علم الاجتماع، جـ١، ص ٣٤٠.

وبالإضافة إلى "الضرورة" فإننا "أوروبيون في الدم، والمزاج والثقافة واللغة"[1].

ومن هنا فسلامة موسى يعتقد بأن المصريين والانجليز ينحدرون من أصل واحد، وهكذا يبدو وكأنه يدافع عن الاحتلال، ما دام الأصل واحد، والثقافة واحدة مشتركة، وهذا — في رأيه — واضح في اللغة بالتشابه في المفردات الفرعونية والانجليزية[2].

والنتيجة "أنه ليس بيننا وبين أوروبا خصومة، فنحن والأوروبيون ننتمي إلى أصل واحد، نتفق في المزاج النفسي والذهني، وإنما نختلف قليلاً في الأخلاق، لأن أحوالنا الاقتصادية تختلف" [3].

وهذا يرتبط بدعوته إلى التحالف مع الانجليز لمقاومة "مراكز الرجعية" ولضمان مصالح الانجليز، "إننا إذا أخلصنا النية مع الانجليز، فقد نتفق معهم، إذا ضمنا لهم مصالحهم، وهم في الوقت نفسه إذا أخلصوا النية لنا، فإننا نقضي على مراكز الرجعية في مصر وننتهي منها، فنولِ وجوهنا شطر أوروبا" [4].

إنها القطيعة مع الذات بلا رتوش، "فليس من الصواب أن يُقال أننا شرقيون.. وإذا لم يكن هذا القول صواباً فهو ليس أيضاً مفيداً، فإنه يطبعنا بطابع الخصومة مع أوروبا، وهي خصومة لا تستضر بها أوروبا ولا ننتفع نحن

---

(١) سلامة موسى، "إلى أيهما نحن أقرب، الشرق أم الغرب؟"، الهلال، م ٣٥، ع٩، أول يوليو (تموز) ١٩٢٧، ص ١٠٧٢ — ١٠٧٤.

(٢) سلامة موسى، "المصريون أمة غربية"، الهلال، م ٣٧، جـ٢، أول ديسمبر (كانون أول) ١٩٢٨، (ص ١٧٧ — ١٨١)، ص ١٧٧ — ١٧٩ .

(٣) سلامة موسى، "المصريون أمة غربية" ، ص ١٨١.

(٤) سلامة موسى، اليوم والغد، المؤلفات الكاملة، م١، ص ٦٧٥.

بها، فإن طالع أوروبـــا الآن في صعود، فإذا ســـرنا وإيـــاها انتفعنا وارتقينا برقيها" (١).

وإذا كانت الوجهة واضحة وهي "التغريب"، فإن سلامة موسى أراحنا من الجدل حول ماذا نأخذ؟ وماذا ندع؟ فحسم الموقف لصالح الأخذ الكامل بعيداً عن الانتقائية، لأن الحضارة الغربية التي تمثل وحدة عضوية لا يمكن تجزئتها أو الفصل بين مكوناتها، ومن ثم فليس من الممكن أن نأخذ أحد أجزائها ونطرح الباقي جانباً، "وليس هناك حد يجب أن نقف عنده في اقتباسنا من الحضارة الأوروبية" (٢).

وعليه فهو لا يميز بين شكليّ وجوهري في عملية "التقليد" الكامل للغرب، وهكذا يتبدى الخلط الكبير بين القضايا دون تمييز بين الخطير والحقير منها، فيقول :

"ثم إن الزعامة السياسية في أيدي أناس ليست فيهم الكفاية للقيام بأعبائنا، ودليل ذلك فشلهم العظيم في عدم الاتفاق مع الانجليز، وفي عدم إدراكهم قيمة اتخاذ القبعة" (٣) !! وهكذا تكتسب قضية ارتداء المصريين "للقبعة"، نفس الأهمية والخطورة التي لقضية الاحتلال!!، وهذا يؤشر على

---

(١) سلامة موسى، "إلى أيهما نحن أقرب، الشرق أم الغرب؟"، الهلال، م ٣٥، ع٩، أول يوليو(تموز) ١٩٢٧، ص ١٠٧٢ – ١٠٧٤.

(٢) سلامة موسى، أجوبة الكتّاب والمفكرين على استفتاء الهلال"، الهلال (القاهرة)، م٣١، حـ٢، أول نوفمبر (تشرين ثاني) ١٩٢٢م، ١١ ربيع الأول ١٣٤١هـ، ص.ص، ١٢٩ – ١٣٠.

(٣) سلامة موسى، اليوم والغد، المؤلفات الكاملة، م١، ص ٦٧٥، وكانت مسألة تقليد الأوروبيين في اللباس والأزياء، قد شغلت حيزاً كبيراً من اهتمام التيار الليبرالي أيضاً. وقد برزت أصوات ليبرالية تحدثت عن "فلسفة اللباس" كان من أعلاها وأكثرها تطرفاً. د. محمود عزمي، "لماذا لبست القبعة؟"، الهلال، م ٣٦، ع١، أول نوفمبر (تشرين ثاني) ١٩٢٧، ص ٥٢ – ٥٦، وهذه المناقشات ليست بعيدة عن أجواء ما يجري في تركيا من فرض قسري للأزياء الأوروبية.

درجة الإغراق في التقليد الأعمى للغرب، وفي الإيمان بفلسفة شمولية للتغريب "وشبابنا أيضاً يوشك أن يلبس القبعة، لأنه يجد هواناً في الشذوذ من العالم ..." [1] وما المبرر لإيلاء ارتداء القبعة كل هذه الأهمية؟ والإجابة "لأنها تبتعث فينا العقلية الأوروبية. واللباس يصنع الإنسان كما قال شكسبير" [2].

والسؤال الذي يطرح نفسه، هو كيف السبيل لتحقيق هذا النـــزوع إلى التحديث التغريبـــي، أو التغريب المتسربل بالتحديث؟

إن سلامة موسى كممثل للتيار اليساري، وخلافاً لإيمانه بالإصلاح الاشتراكي التدريجي على الطريقة الفابية، وخلافاً لإيمانه بالتطور الاجتماعي، على غرار إيمانه بنظرية التطور الدارونية التي كان أحد دعاتها في مصر، فإنه يخرج على هذا الإيمان بجدوى "التطور" ليطالب بـــ "الانقلاب"، إذ يقول: "ولكني أرى، في حالتنا الحاضرة، أن بلادنا لم تعد تتسع للتطور، وإنما نحن في حاجة إلى انقلابات سريعة، ولذلك أظن أنه يجب أن نطفر بعض الطفرة" [3].

---

(١) سلامة موسى، اليوم والغد، المؤلفات الكاملة، م١، ص ٦٧٥.

(٢) سلامة موسى، "في فلسفة اللباس خواطر في أوالها"، الهلال، م ٣٤، جـــ٥، أول فبراير (شباط) ١٩٢٥، ص (٤٦٣ – ٤٦٥)، ص ٤٦٥. والمثير للدهشة أن سلامة موسى بعد مرور ربع قرن على هذا الكلام يعمد إلى الاعتذار عن هذه السذاجة الفكرية، لكن عبر اتهام الغيرلها، إذ يقول : "ولكل عصر مناخه الثقافي. ولكننا نعيش في مصر في مناخ لا يلائم القرن العشرين، وإنما يلائم القرن العاشر، أجل نحن في عقم ثقافي. ومن هنا كان تخلفنا الاجتماعي والاقتصادي. ومن هنا أيضاً تفاهة التفكير، في المفكر التافه، حين يقول إن الطربوش شعار وطني، أو أن المكان الطبيعي للمرأة هو البيت، أو حين يتحدث عن الكم الطويل والكم القصير، كأن هذا الموضوع يرتفع في اعتبارد إلى مقام المشكلة الفلسطينية". سلامة موسى، هؤلاء علموني، سلامة موسى للنشر والتوزيع، القاهرة، ط٣، ١٩٦٥، ص ٢٠.

(٣) سلامـــة موســـى، "الشـــرق والغـــرب"، الرابطـــة الشرقيـــة، ع٢، ١٥ ديسمبر (كانون أول) ١٩٢٨، (ص ٤٦ – ٥٠)، ص ٤٩.

لقد أبان الخطاب اليساري وأفصح في مسألة العلاقة مع الغرب، على لسان سلامة موسى، ولم يترك شيئاً مبهماً يلتبس على الباحث، ليستنتج بسهولة ذلك المضمون التغريبـــي لهذا الخطاب.

أما في مجمل البحث في قضية التأخر والتقدم، فقد كان الخطاب اليساري يرتكز إلى جملة مبادئ، تؤكد متضافرة على أن أسباب التأخر أو التخلف هي اقتصادية، دينية، اجتماعية، سياسية.

أما عملية التقدم، فهي تستهدف التخلص من تلك النواقص والعيوب، وهي عملية هدم وبناء متكاملة، تتأسس على ضرورة هدم الماضي والتقاليد والقديم، بما فيها استبدال سلطة العقل والعلم المادي بسلطة الدين والتقاليد، واستبدال الصناعة بالزراعة، والعلم المادي بالإنسانيات والروحانيات، واستبدال الهوية الغربية بالهوية العربية الإسلامية، كل هذا يأتي في سياق الالتفات عن الشرق إلى الغرب بالكلية.

ثالثاً : قضية المرأة

قدم اليسار المصري رؤية تكاد تكون شبيهة بالرؤية الليبرالية في النظر إلى مسألة المرأة والأسرة.

وأبدى سلامة موسى إعجاباً شديداً بجهود وأفكار قاسم أمين في هذه المسألة، وأكد أن مرامي قاسم أمين أبعد مما أعلن وإن لم يصرِّح بها، وهي

الاقتداء الكامل بسيرة المرأة الغربية، وأن تسير النهضة النسائية في مصر على طريق مثيلتها في الغرب(١).

١- الدعوة إلى السفور ومحاربة الحجاب

"الحجاب" في الخطاب اليساري، جزء من التقاليد البالية، التي سببت تأخر المرأة بل وتأخر الأمة؟ "إن تحجب المرأة سبب تأخرها، وتأخر الأمة معها" (٢)، وهو المسؤول عن "الحط من قيمـــة عقلية المـــرأة، فأخسر المجتمع قوة المرأة العقلية" (٣).

أما سلامة موسى فإنه يعتقد بأن تراجع المسلمين الحضاري نجم عن إهمالهم "لشأن عظيم من شؤون الحياة، ألا وهو حياة المرأة التي يُنقِص قيمتها الحجاب ويُضيقها ويحول دون نموها" (٤)، ويتفق مع ما ذهب إليه نقولا حداد إذ أن الحجاب جزء من التقاليد البالية، لكن قائمة "التقاليد البالية" عنده أشمل وأوسع؛ فهي تضم إلى جانب الحجاب، كل من النقاب، والعمامة، وتدريس علوم الأزهر(٥).

وهناك اهتمام بتشويه صورة الحجاب من خلال إبراز عيوبه وأضراره بحسب الرؤية اليسارية، وفي مقدمتها أنه يدفع الشباب إلى الزواج بالغربيات، كما أنه "يحول دون سريان ناموس من أهم النواميس الطبيعية وهو الانتخاب

---

(١) سلامة موسى، "النهضة النسائية في مصر تحتاج إلى المطالبة بالمساواة الاقتصادية"، السياسة الأسبوعية، ع ١٤٧ ، ٢٩ديسمبر (كانون أول) ١٩٢٨، (ص ٨- ٩، ص ١١) ص ٨.

(٢) نقولا حداد، علم الاجتماع، حـ١، ص ٣١٥.

(٣) م . ن ، حـ١، ص ٣١٧.

(٤) سلامة موسى، "الحجاب والنقاب"، الهلال، م ٢٩، ع١، أكتوبر (تشرين أول)١٩٢٠ (ص ٨٤ – ٨٨)، ص ٨٥.

(٥) م . ن ، ص ٨٧.

الجنسي"، والمقصود هنا أنه يتيح زواج البلهاء مثلاً، لعدم معرفة الخاطب بها معرفة كافية.

كما أن الحجاب — في رأيهم — لا يصون الأخلاق العامة، فالفسق في مصر أشد منه في أوروبا[١]، إضافة إلى أنه يحول دون تحقيق الإبداع الأدبي والفني لغياب صورة المرأة عن ذهن المبدع، فهو من أسباب تأخر الأدب والفن أيضاً[٢].

والهجمة على الحجاب بحاجة إلى مبررات علمية وصحية، عثر عليها سلامة موسى، وراح يسوق في مجمل مبرراته للدعوة للسفور أسباباً صحية، تؤكد أن الأخذ بالملابس الغربية أنسب صحياً للمرأة[٣]، وبناءً عليه فإن نقولا حداد كان قد طالب المرأة أن تكون "أكثر تعقلاً في اختيار الأزياء الصحية والملائمة للعمل والرياضة" [٤].

وانطلاقاً من كل هذا فإن انتصار المرأة على الحجاب هو انتصار على القرون الوسطى وعلى الشرق معاً[٥]، كما أن خروج المرأة في مظاهرات ثورة ١٩١٩م - في رأي سلامة موسى - "ليس ثورة على الانجليز وحدهم بل كان ثورة أيضاً على ألف سنة من ظلام الحجاب" [٦].

---

(١) سلامة موسى "الحجاب والنقاب"، الهلال، م ٢٩، ع١، أكتوبر (تشرين أول) ١٩٢٠، (ص ٨٤ — ٨٨)، ص ٨٧- ٨٨.

(٢) سلامة موسى، "التجديد الفكري والفني"، السياسة الأسبوعية، ع ١٦١، ٦ إبريل (نيسان) ١٩٢٩، (ص ١٦ — ١٧)، ص ١٧.

(٣) سلامة موسى، "المرأة بعد سن الأربعين"، الأسبوع، ع ٢٢، ٢٥ إبريل (نيسان) ١٩٣٤، ص ٥. سلامة موسى، الدنيا بعد ٣٠ عاماً، سلامة موسى للنشر والتوزيع، القاهرة، ص ٤٩ — ٥٠.

(٤) نقولا حداد، علم الاجتماع، جـ١، ص ١٣١.

(٥) سلامة موسى، تربية سلامة موسى، ص ٨٢.

(٦) م . ن ، ص ٨٢.

والخطاب اليساري في أمر الحجاب والسفور كشأنه في مسألة المرأة والأسرة عموماً خطاب تغريـــبي محض، خاصة عندما ينطلق سلامة موسى ليعبر عنه بصراحة ووضوح لا لبس فيه، وها هو يحدد غايات "السفوريين"، فيقول : "فالدفاع عن السفور إنما هو في الحقيقة دفاع عن التفرنج وتمدين الأمة تمديناً غربياً" [(١)].

٢- الدعوة إلى التعليم والعمل والحقوق السياسية للمرأة

لم يكن اليساريون المصريون أوفياء لأستاذهم شبلي شميل عندما ينادون بالمساواة الكاملة في التعليم والعمل بين المرأة والرجل[(٢)].

ويرى سلامة موسى بأنه لن تتحقق لها المساواة إلا بأن "نساوي بين الإناث والذكور في التعليم، وفي أن يكون كل من الفتى والفتاة قادراً على أن يكسب عيشه بنفسه، أي على كل منهما أن يتعلم صناعة" [(٣)].

وإذا كان اليسار يطالب بإعطاء المرأة حقها الكامل في التعليم والعمل، فإن الحزب الاشتراكي المصري (١٩٢١م) كان من أوائل الأحزاب التي تحدثت عن حقوق سياسية كاملة للمرأة المصرية، وهذا أمر متوقع نظراً لسيطرة العناصر الأجنبية في هذا الحزب، وهذا مما يسجل للحزب ولليسار في محاولة النهوض بواقع المرأة المصرية، فقد ورد في البند الثالث من برنامج الحزب ما يلي : "تحرير

(١) سلامة موسى، "الحجاب والنقاب"، الهلال، م ٢٩، ع١، أكتوبر (تشرين أول) ١٩٢٠، (ص ٨٤ - ٨٨)، ص ٨٧.

(٢) كان شبلي شميل قد شكك في صحة القول بالمساواة التامة بين الرجل والمرأة في عدد من المقالات نشرها في مجلة المقتطف ١٨٨٦، يقول فيها "يتفوق الرجل على المرأة في القدرات الجسدية والعقلية". شبلي شميل، مجموعة الدكتور شبلي شميل، جـ٢، ص ٩٢ - ١٠٤.

(٣) سلامة موسى، "النهضة النسائية في مصر تحتاج إلى المطالبة بالمساواة الاقتصادية"، السياسة الأسبوعية، ع ١٤٧، ٢٩ ديسمبر (كانون أول) ١٩٢٨، ص ٩.

حقوق النيابة والانتخاب من القيود المالية، وغيرها، وتعميمها بالنسبة للرجل والمرأة على قدر المستطاع" (١)، وهي خطوة متقدمة، وإن كانت تتحدث ضمن دائرة "المستطاع".

وتحدث "النداء" الصادر في الرابع من يونيو / حزيران ١٩٣٠م، لتأسيس "حزب العمال والفلاحين"، وقد كان لبعض العناصر اليسارية دور في هذه المحاولة الفاشلة، ومن أبرز هذه العناصر عصام الدين حفني ناصف، لقد تحدث هذا "النداء" في مادته الرابعة والعشرين عن "زيادة نصيب المرأة في الحقوق السياسية والاجتماعية" (٢).

لكن بعض رموز اليسار كانت لهم رؤية مختلفة نوعاً ما، وهي ناجمة لربما عن وعي أكبر بالواقع المصري، فقد كان نقولا حداد يرى بأن المرأة المصرية غير مهيأة "الآن" لدخول البرلمان، ولكن من واجبها أن تدعم في الانتخابات "الرجل الجديد المتعلم" الذي يدافع عن حقوقها ومطالبها، وفي مقدمتها السعي إلى منح المرأة الحق في الانتخاب(٣).

٣- الدعوة إلى مدنية الأحوال الشخصية

تبنّى الخطاب اليساري الدعوة إلى الاحتكام إلى النظم المدنية الغربية، في بناء الأسرة، وتحديد العلائق والروابط الأسرية.

ونادى سلامة موسى بأن تسعى العائلة المصرية لمشابهة مثيلاتها الأوروبية، وأن تعمد الحكومة إلى منع تعدد الزوجات، ومنع الطلاق، والسماح بالزواج

---

(١) "بيان الحزب الاشتراكي المصري" ١٩٢١، **الطليعة**، ع٢، فبراير (شباط) ١٩٦٥، ص ١٥٩.

(٢) "حزب العمال والفلاحين، (نداء)"، **الطليعة**، ع ٨، أغسطس (آب) ١٩٧٠، ص ١٥٥.

(٣) نقولا حداد، حركات السيدات في الانتخابات، المطبعة العربية، القاهرة، ١٩٢٧، ص ٥٣.

المختلط خاصة مع الأوروبيين لتحسين النسل! [1]، وهذه هي المطالب التي حكمت الخطاب اليساري في هذه المسألة يُضاف لها المطالبة بالمساواة في الميراث.

وعبّر نقولا حداد عن الرؤية نفسها - أيضاً- بدعوته إلى منع التعدد قانونياً ودستورياً، إذ "أن الهيئة الاجتماعية متقدمة في توطيد وحدانية الزوجة والزواج لأنها المثل الأعلى، ولأنها مكفولة الاعتماد على الحب الروحي" [2]، ودافع عن فكرة الزواج المختلط، لأنه يقوّي الوحدة الوطنية، ومنعه هو "تفريط بقوة الاتحاد الوطني، وتضحية به في سبيل العقيدة الدينية" [3].

وإذا كان سلامة موسى ينادي به لتحسين النسل، فإن نقولا حداد يُحبِّذه لأنه يقوّي الوحدة الوطنية، ويطالب بالزواج المتبادل، إيماناً منه بأهمية "اندماج الأمم بالزواج المتبادل" [4].

وعرف الخطاب اليساري في شؤون الأسرة بعض الأصوات المتطرفة التي عدَّت "الزواج الحاضر" أي وفقاً لما هو سائد في مصر، مجرد "بغاء مشروع" لأنه مجرد "زفاف مجهولة إلى مجهول طمعاً في ثروة أو إطفاءً لشهوة" [5].

لكن عصام الدين حفني ناصف، وفي سبيل الدفاع عن صورة الاشتراكية، يضطر إلى مجاملة الرأي العام حين يتحدث عن موقف الاشتراكية إزاء الدين والزواج، فيؤكد "أننا نعتبر الزواج أرقى أشكال المعيشة المشتركة للأسرة

---

(١) سلامة موسى، تربية سلامة موسى، ص ٨٣.

(٢) نقولا حداد، علم الاجتماع، جـ١، ص ٢٥٠.

(٣) م . ن ، جـ١، ص ٣١٧.

(٤) م . ن ، جـ٢، ص ١٤٥.

(٥) محمود حسني العرابي، "الزواج الحاضر"، مقالة نُشرت بتاريخ ١٩٢٨/١/١٥ في "الحياة الجديدة"، مأخوذ عن د. رفعت السعيد، اليسار المصري ١٩٢٥ - ١٩٤٠، ص ٥٢٦.

الإنسانية، ومن ثم لا يمكن التكلم عن تغيّر نظام الزواج تبعاً لتغير النظام الاقتصادي" [1].

وانسجاماً مع "التفسير الاقتصادي" الذي يؤمن به اليساريون، فإنهم يعتقدون بأن الجذر الحقيقي لمشكلة المرأة هو اقتصادي، وأن الأسرة هي شركة اقتصادية صغيرة، وأن مكانة ومركز أفرادها في داخلها متأثر بمركزهم الاقتصادي، وأن المركز الاجتماعي للمرأة متوقف على مركزها الاقتصادي، وأن قواعد الطلاق والزواج ستخضع للأحوال الاقتصادية العامة، وهي تحقق من المساواة الاجتماعية بالرجل بمقدار ما تحقق من المساواة الاقتصادية به[2].

كما أن تحقيق المساواة الاقتصادية بينها وبين الرجل، هي القاعدة الصلبة لبناء مساواة حقيقية بينهما، وعليه فإن سلامة موسى قاد حملة ضد نظام الميراث في الإسلام، الذي يعطى للذكر – برأيه – أفضلية على الأنثى، "فلا معنى لأن نعطي المرأة حق الانتخاب والتصويت والسفور والتعليم، ولا يكون لها في الميراث سوى نصف الرجل، بل يجب أن نفصل الدين عن الدولة، ونجعل المرأة مساوية في المواريث للرجل بلا أدنى فرق" [3].

ومطلب المساواة في الميراث يُعدّ – في رأي سلامة موسى – مكمِّلاً لمطلب قاسم أمين بحقها بالعمل تحقيقاً لاستقلالها الاقتصادي، مخمناً بأن قاسم كان مقتنعاً بهذا لكنه لم يصرّح به شعوراً منه بأن الزمن لم يكن قد نضج للتصريح به، وأنه إنما أرجأ الكلام في مسألة الميراث إلى أن ينضج الرأي العام، وأنه قد

---

(١) عصام الدين حفني ناصف، "موقف الاشتراكية إزاء الدين والزواج"، السياسة الأسبوعية، ع ١٨٣، ٢٧أكتوبر (تشرين أول) ١٩٢٨، ص ٢٧ – ٢٨. شبرا، ع ٢١، ١٩أغسطس (آب) ١٩٣٧، ص ٥.

(٢) سلامة موسى، "الدنيا بعد ٣٠ عاماً"، ص ٨٧ – ٨٩.

(٣) سلامة موسى، "الشرق والغرب"، مجلة الرابطة الشرقية، ع٢، ١٥ ديسمبر (كانون أول) ١٩٢٨، (ص ٤٦ – ٥١)، ص ٥٠.

نضج ولكن الحاجة قائمة إلى الجرأة والدأب في المطالبة، وأن يقوم بهذه المطالبة السيدات أنفسهن[1]، وكنا قد عرفنا أنه تقدم باقتراح لرئيسة الاتحاد النسائي المصري السيدة هدى شعراوي لتبني هذا المطلب لكنها اعتذرت.

ومن الواضح أن الخطاب اليساري، لم يختلف في شيء عن الخطاب الليبرالي في مسألة المرأة والأسرة، فقد نادى بالسفور وحارب الحجاب والحَجْب، ودعا إلى حق المرأة في التعليم والعمل بالتساوي مع الرجل، وكذلك في الحقوق السياسية وبما يوافق طبيعة الظروف القائمة. سواء ظروف المرأة المصرية، أو ظروف المجتمع المصري، ونجد الخطاب اليساري يتبنى الدعوة إلى تغريب الأسرة عبر الاحتكام إلى القانون المدني في الأحوال الشخصية، وبما يحقق تقليداً كاملاً للصورة النموذج المتمثلة في المرأة الغربية والأسرة الغربية، من حيث منع تعدد الزوجات، ومنع الطلاق، وإباحة زواج المسلمة بغير المسلم، لكن اليسار المصري دعا إلى إلغاء نظام الميراث الإسلامي الذي يعطي للذكر مثل حظ الأنثيين، واللجوء إلى نظام الميراث المدني المستمد من التشريعات الأوروبية الذي يمنح المرأة المساواة الكاملة في الميراث، مما يحقق لها الاستقلال الاقتصادي وهو جوهر الاستقلال عند دعاة اليسار.

(١) سلامة موسى، "النهضة النسائية في مصر تحتاج إلى المطالبة بالمساواة الاقتصادية"، السياسة الأسبوعية، ع ١٤٧ ، ٢٩ديسمبر (كانون أول) ١٩٢٨، ص ٩. سلامة موسى، الدنيا بعد ٣٠ عاماً، ص ٨٧ – ٨٩. ويلاحظ أن سلامة موسى يبني موقفه هذا على مجرد التخمين، محاولاً تقويل قاسم أمين ما لم يقُل.

رابعاً: العدالة الاجتماعية

يتحدث الفكر الأوروبي عن قضية العدل الاجتماعي، تحت مسمى "المسألة الاجتماعية" وهي تعني بصورة رئيسية مسألة الفقر والغنى، أو مسألة استغلال الطبقة المالكة لرؤوس الأموال وأدوات الإنتاج، للطبقات التي لا تملك إلا عرق جبينها، فهي في المحصلة مسألة الفوارق الاجتماعية الناجمة عن الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج[1].

والرؤية الاشتراكية لحل هذه المسألة تتراوح بين موقف الاشتراكية الديمقراطية، المؤمنة بالإصلاح التدريجي، عبر "الضغط الديمقراطي"، وبين موقف الاشتراكية الماركسية (العلمية) المؤمنة بحتمية الصراع الطبقي لحل المسألة[2].

وإذا كانت الاشتراكية الديمقراطية تقترب كثيراً من المفهوم الليبرالي للعدالة الاجتماعية، مع بعض التطوير، وبشكل لا يبتعد كثيراً عن ليبرالية الرفاه، فإن الاشتراكية الماركسية ترفض المفهوم الليبرالي للعدالة الاجتماعية، بوصفه مجرد ترقيعات إصلاحية، أما مفهومها للعدل فهو رديف للمساواة في ملكية وسائل الإنتاج وتوزيع الثروة، من خلال إلغاء الملكية الفردية والطبقية في المجتمع[3].

أما في مصر، فإن "الخطاب اليساري" قد وجّه نقداً لاذعاً للتفاوت الاجتماعي المناقض للعدالة الاجتماعية، والناجم عن جذر اقتصادي هو التفاوت المتمخض عن وجود الملكية الخاصة.

---

(١) محمد عابد الجابري، وجهة نظر نحو إعادة بناء الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٢، ص ١٤١.

(٢) م . ن ، ص ١٤٣.

(٣) عاصم الدسوقي، مصر في الحرب العالمية الثانية، ص ٢٣٤.

وقد أبرز برنامج الحزب الاشتراكي المصري (١٩٢١م) نهجاً إصلاحياً غير ثوري لتحقيق "مجتمع اقتصادي يقوم على دعائم المبادئ الاشتراكية".. وحدّد ثلاثة مبادئ يسعى لتحقيقها:

١- "توجيه" الثروة الطبيعية ومصادر الإنتاج العامة لمجموع الأمة.

٢- التوزيع العادل للثمرات على العاملين طبقاً لقانون الإنتاج والكفاءة الشخصية.

٣- إخماد المزاحمة الرأسمالية.

والملاحظ أنه برنامج يميل إلى التعميم والغموض، ولا يُفهم منه كيف يكون "توجيه" الثروة الطبيعية ومصادر الإنتاج العامة لمجموع الأمة، هل عبر التأميم والمصادرة، أم بتحديد الملكية؟ وفي حديثه عن "التوزيع" فهو لا يوضّح أيضاً الأسلوب والحدود، ومفهوم "العدل" في هذه العملية.

وفي البند الثالث يتحدث عن مجرد إخماد المزاحمة الرأسمالية، وهو "تواضع" واضح في الطموح لا يصل حد الإلغاء.

أما وسائل الحزب لتحقيق هذه المبادئ والغايات، فهي إصلاحية مستقاة من مبادئ الأممية الثانية، وتتمثل في "الصراع الحزبي والدعوة السلمية"، بالاستعانة بالنقابات، والمشاركة في المجالس النيابية والمحلية، والبلدية، والنشر والخطابة[1].

وبعد أن أصبح الحزب يُسمى "الحزب الشيوعي المصري"، وأعلن الانضمام للكومنترن، نجد نبرة الخطاب الاجتماعي أكثر حدةً، فنجد حديثاً صريحاً عن "التأميم" و "المصادرة" و "الإلغاء"، فهو يدعو إلى تأميم قناة السويس. ومصادرة جميع الأراضي المملوكة للأفراد التي تزيد عن مائة فدان دون تعويض، وتوزيع ما يزيد منها على الفلاحين الذين لا مِلْك لهم. وإلغاء نظام ملكية العِزب،

---

(١) بيان الحزب الاشتراكي المصري، **الطليعة**، ع٢، فبراير (شباط) ١٩٦٥، ص ١٥٩.

وإلغاء ديون الفلاح، وتنظيم مجالس "سوفياتية" لفقراء الفلاحين، وإلغاء الامتيازات الأجنبية(١).

وهذه رؤية ماركسية جعلت قوى الاستعمار والإقطاع والاحتكار مسؤولة عن الاستغلال والتخلف(٢).

أما برنامج الحزب الشيوعي الصادر عام ١٩٣٠م، فإنه يركز على المصادرة الكاملة لوسائل الإنتاج على اختلافها، كما يركّز على "الكتلة الثورية للعمال والفلاحين" وإظهار انحيازه لها(٣).

ويتركز "الخطاب اليساري" في معالجته للتفاوت الاجتماعي والاقتصادي، وسعيه لتحقيق العدالة الاجتماعية، على إدانة الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، بوصفها أنها أساس الفقر، وفي مقالة بعنوان "هل الفقر ضروري؟" فإن أحد مؤسسي "الحزب الاشتراكي المصري" وأحد الذين قادوا عملية تحويله إلى "الحزب الشيوعي المصري" وهو محمود حسني العرابي قدم مرافعة في إدانة الملكية الخاصة، "عندما تحتكر الأقلية موارد الثروة بأية وسيلة من الوسائل فيصير الإنتاج غاية في نفسه، أو وسيلة للنفوذ السياسي بدلاً من أن يكون وسيلة للتقويت، أو بعبارة أوضح عندما يكون الإنتاج للسوق لا لسد حاجات الجمعية عندئذٍ نفهم جميعاً أن الفقر ضروري لإشباع المحتكرين" (٤).

ويقدم يساري آخر مرافعة أخرى، تهدف إلى كشف سوءات النظام الاقتصادي الرأسمالي السائد في مصر، فيقول : "إن في مصر ملايين القناطير

---

(١) عبد العظيم رمضان، الفكر الثوري في مصر قبل ثورة ٢٣ يوليو، دار المأمون، القاهرة، د.ت، ص ٤٧ – ٤٨.

(٢) سعد الدين إبراهيم، المسألة الاجتماعية، ص ٥١٦.

(٣) رفعت السعيد، تاريخ الحركة الاشتراكية، ص ٥٦٤ – ٥٦٥. ومن الضروري الانتباه إلى مدى ضعف الحزب في هذه المرحلة.

(٤) رفعت السعيد، الصحافة العلنية، ص ٤٩ – ٥٠، وقد نُشر المقال بتاريخ ١٩٣٠/٢/٢٨ في جريدة (روح العصر)

المكدّسة من القطن لا شأن لها إلا الهبوط بسعر كل ما يتبع بعد محصول القطن، وفي مصر ملايين العرايا الذين تعوزهم الألبسة المنسوجة من القطن وغيره، ولكن القطن باقٍ بلا غزل أو نسج، وفي مصر وانجلترا وأمريكا وغيرها ملايين العمال العاطلين.. فما معنى هذا؟ معناه أن هنالك خللاً جوهرياً في نظام الإنتاج والتوزيع، وأي نظام هذا الذي ينشر العطلة والفقر والعريّ سداً لنهم فريق من رجال الصناعة؟"(١).

لكن ما هو البديل؟ إن البديل هو "النظام الاشتراكي للإنتاج"، فإنه يجعل المعامل ملكاً للدولة تديرها لمصلحة الشعب بواسطة موظفيها، وكذلك الحال في الإنتاج الزراعي فتصير جميع الحقول ملكاً للدولة يديرها موظفون بأحدث الآلات، وعلى أحدث الطرق الاقتصادية(٢).

ومن مزايا هذا النظام الاشتراكي أنه لا يحرم العامل من ثمرة جهده، بل يمنحه بمقدار ما يبذل من جهد، "ويترك المزارع يربح قدر ما يستطيع ويبيح له أن يصرف أمواله في أي وجه شاء"(٣).

وكان من الطبيعي في ظل تعدد المدارس الاشتراكية، أن تبرز بعض الأصوات المعتدلة التي تسعى إلى بث الطمأنينة في النفوس المتوجّسة خوفاً من الاشتراكية، ومن أبرز هذه الأصوات كان نقولا حداد، الذي بالرغم من هجومه على الملكية الفردية بحسب النظام الرأسمالي، كونها سبباً في حدوث "الاستقطاب المالي، وهو تحول الثروة إلى جانب الأسياد والمتمولين، والفقر

---

(١) عصام الدين حفني ناصف، "فشل النظام الاقتصادي الحاضر، الطريق إلى الفيض والثراء"، شبرا، ع٧، ٦ مايو (أيار) ١٩٣٧، ص ٤.

(٢) عصام الدين حفني ناصف، "علاقة الاشتراكية بالمذاهب الاجتماعية الأخرى"، شبرا، ع٩، ٢٠ مايو (أيار) ١٩٣٧، ص ٤.

(٣) عصام الدين حفني ناصف، "علاقة الاشتراكية بالمذاهب الاجتماعية الأخرى"، شبرا، ع٦، ٢٩ إبريل (نيسان) ١٩٣٧، ص ٤.

المدقع إلى جانب العبيد (العمال)" (١)، فإنه يؤكد "أن الاشتراكية حق في أقصى مبادئها لا تقضي باستلاب أموال ذوي الأموال وتوزيعها على الجمهور، بل هي تقضي بحماية حق العامل في ثمرة عمله من طمع المتموّل الذي يستغل تعب العامل بلا حق" (٢).

كما يحرص الخطاب اليساري السائد على إعلان براءته من "الشيوعية المتطرفة" عندما يهاجم النظام الرأسمالي "الإفرادي"، وعندما ينادي بالاشتراكية ويعارض الملكية الخاصة، ويطالب بالملكية العامة(٣).

وهذا – مثلاً – نقولا حداد فعندما يهاجم تطرف وأنانية وانعزالية الرأسماليين، فإنه يهاجم الشيوعية المتطرفة "المبنية على أوليات اقتصادية فاسدة"، كما يرفض "الثورة" كنهج للتغيير وللخلاص من الرأسمالية، وعدّ المدنية الحاضرة مهددة بخطر عظيم من جراء تطرف المتطرفين(٤).

وتتجلى في هذا الخطاب درجة من الإحساس بأهمية الاعتدال والبعد عن التطرف، عسى أن يجد الخطاب الاشتراكي درجة من القبول في البيئة المصرية، إحساساً بأن هذا الخطاب يحلق في سماء الفكر الاشتراكي، المتصارع مع الفكر الليبرالي، بعيداً عن واقع مصر الاجتماعي والاقتصادي، وعن البيئة الثقافية السائدة.

لكن هذا الخطاب يعمد أيضاً إلى نيل القبول بالتمسّح بالإسلام أيضاً، ولكن وفقاً لرؤيته، ولهذا فإن مثقفاً يسارياً نشطاً هو عصام الدين حفني ناصف

---

(١) نقولا حداد، **علم الاجتماع**، جـ١، ص ٢٣٥.

(٢) م. ن، جـ١، ص ١٣٥.

(٣) محمد عبد الله عنان، "**الاشتراكية المصرية لا تدعو إلى ثورة أو فوضى**"، الأهرام، ١٩٢١/٨/٢٥، مأخوذ من **شهود العصر** (مجموعة مقالات مأخوذة عن الأهرام ١٨٧٦ – ١٩٨٦) مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، ط١، ١٩٨٦، ص ٧٨ – ٧٩

(٤) نقولا حداد، **علم الاجتماع**، جـ٢، ص ٣٠٩.

يعمد إلى المقارنة بين "الاشتراكية والإسلام" ليتوصل إلى نتيجة يريد للشعب أن يصل إليها، وهي أن لا فرق بين الاشتراكية والإسلام، إلا بما جادت به الاشتراكية من إصلاحات تعالج نواقص الإسلام!

وهذه الدراسة المقارنة، تخوّل "المثقف اليساري" الحق في "الإفتاء" ليخلص إلى أن "الميراث" هو أحد جذور التفاوت الاجتماعي، إذ أنه في ظل نظام الميراث الإسلامي ينشأ ابن الفقير فقيراً، ويولد محكوماً عليه بأن يكون خادماً لابن الغني.

والحل الاشتراكي هو أن "الدولة ترث الجميع، والدولة هي الشعب كله، فكأن الشعب كله مشترك في الوراثة والتوريث".

ويُقدم فتواه بأن "إلغاء الوراثة الخاصة وجعلها مشاعاً هو نوع من التعاون ليس فيه خروج على الدين، إذ أن نظام التوريث الخاص ليس إلزامياً ولا سيما حين تدعو الظروف الاقتصادية إلى تحويره"، وحتى لو كان خروجاً على الإسلام، فإن الإسلام يحتمل الكثير من الخروج عليه، فقد احتمل إلغاء الحدود، وتنظيم البغاء، وتحليل الربا، وبإمكان الحكومة أن تخرج على الإسلام في مسألة الميراث، كما خرجت في تلك القضايا[1].

وفي إطار هذه المقارنة، يعمد إلى المقارنة بين الزكاة وبين ضريبة الدخل بوصفها تمثل المعالجة الاشتراكية لمشكلة الفقر.

ويقول : "وأما ضريبة الدخل فقد نُظّمت بشكل مستحدث يناسب مقتضيات هذا العصر، ومن ميزاتها : ضمان تحصيلها، وهي على الدخل لا على رأس المال، ثم إنها تصاعدية" [2].

---

(١) عصام الدين حفني ناصف، "الاشتراكية والإسلام"، شيرا، ع٤، ١٥ إبريل (نيسان) ١٩٣٧، ص ٤.

(٢) م . ن ، ص ٤.

ومما يميزها — أيضاً — أن حصيلتها تُنفق في الأمور العامة كالمدارس والترع والطرق ومساكن العمال، مع إشعار الطبقة الفقيرة بأنها تحصل على حقها لا على إحسانٍ من الأغنياء[1].

وهذا الاستنتاج يسخّره اليساريون للهجوم على المعالجة الإسلامية لمشكلة الفقر، بوصفها مجرد مبنية على مفهوم "الإحسان" عبر الزكاة والصدقات، وهي في العرف اليساري لا توفر ضماناً كافياً لحل مشكلة الفقر، لأنها تعتمد على مجرد الوازع الديني والأخلاقي.

وهذا نقولا حداد يندّد بفكرة "الإحسان" وتعليله لهذا التنديد يستند إلى أن "الإحسان يقاوم (الانتخاب الطبيعي) الذي يقضي بـــهلاك الضعيف وبقاء القوي" [2].

وهكذا لا يتضح ماذا يريدون، هل يريدون تحكيم قانون "الانتخاب الطبيعي" لترك الفقراء والضعفاء يصارعون البقاء، أم يريدون الأخذ بأيدي هؤلاء الضعفاء من قبل المجتمع الاشتراكي لينجحوا في معركة صراع البقاء؟ لكن نقولا حداد يوضح بأن "الوسيلة الوحيدة لتلافي البؤس هي تغيير النظام الاقتصادي المالي" [3].

فالاشتراكية هي الحل لأن الإحسان والتبرعات الخيرية علاج "لا يُشفي وإنما يسكّن الألم تسكيناً وقتياً، وتسكينه يُبعد الخطر ويؤجل وقوعه، ولكن لا يتلافاه بتاتاً" [4]، لكنه يظل مؤمناً بأن مساعدة الفقراء والعطف عليهم خارج

(١) عصام الدين حفني ناصف، "الاشتراكية والإسلام"، شبرا، ع٤، ١٥ إبريل (نيسان) ١٩٣٧، ص ٤.

(٢) نقولا حداد، علم الاجتماع، جـــ٢، ص ١٤٤.

(٣) م. ن، جـــ٢، ص ١٤٤.

(٤) م. ن، جـــ٢، ص ٣٠٩.

إطار النظام الاشتراكي هو في غير مصلحة البشرية لأنه يخالف قانون "الانتخاب الطبيعي"!!.

والمسألة الأخرى التي شغلت الفكر اليساري في إطار "العدالة الاجتماعية" هي مسألة العمال. فمنذ قام الحزب الاشتراكي المصري ١٩٢١م، هناك حديث دائم عن "العمل على تحسين حال العمال بتحسين الأجور وتقرير المكافآت والمعاشات حين العجز والعطلة القهرية" (١).

ثم أضاف اليسار مطلب حرية العمل النقابي، وتحديد ساعات العمل بثمان، والأجر المتساوي على العمل المتساوي، ووضع حد أدنى للأجور، والتعليم المجاني للعمال والفلاحين(٢).

وهناك اهتمام ملحوظ لدى اليسار بالقضايا العمالية، والبحث في شؤون العمل والعمال، وتوضيح فلسفة العمل، وأهمية العمال، والدفاع عن حقوقهم، ومصالحهم(٣).

ونادى محمود حسني العرابي بتحقيق مبدأ "ضروريات الكفاية" لحل مشكلة العمال.

وخلاصة الفكرة التي يدعو لها العرابي، أن زيادة أجور العمال، وترقية أحوالهم الصحية، ونشر التعليم والثقافة الصناعية بينهم، وإنقاص ساعات العمل، كل هذه الضروريات إذا ما توفرت للعامل فإنها ستكون حافزاً أكيداً

---

(١) بيان الحزب الاشتراكي المصري، **الطليعة**، ع٢، فبراير (شباط) ١٩٦٥، ص ١٥٩.

(٢) السعيد، **تاريخ الحركة الاشتراكية**، ص ٥٦٤ – ٥٦٥.

(٣) سلامة موسى، "نشوء العمل وناموس التوازن"، المقتطف، (القاهرة)، م٥٨، جـ٤، ١ نيسان (إبريل) ١٩٢١، ص ٣٣٦ – ٣٣٩.

لزيادة الإنتاج، وبالتالي تحقيق أرباح أكبر، ومنافع أكثر لصاحب العمل وللمجتمع[١].

وتبنت بعض الأوســاط اليسارية فكــرة تأسيس حزب العمال عام ١٩٣٧م[٢]، وتولى المثقف اليساري عصام الدين حفني ناصف شرح الفكرة والدعوة لها[٣].

لكن سلامة موسى انحاز إلى وجهة نظر الوفد المعارضة لهذه الفكرة، وطالب بالتخلي عنها، وإعطاء الأولوية للديمقراطية، بدعم الوفد، ثم الحصول على قانون للنقابات هو تسعة أعشار النجاح الذي ينشده العمال[٤].

والبرنامج المقترح لهذا الحزب المنشود، لا تخرج مطالبه عن المطالب العمالية السابقة[٥].

وعندما يتحدث سلامة موسى عن مطالب العمال فهي لا تخرج أيضاً عن تلك المطالب، التي لا يختلف الليبراليون معها كثيراً[٦].

أما فيما يتعلق بالفلاحين وأهل الريف ومشاكلهم، فإن الحزب الاشتراكي المصري (١٩٢١م) لم يقدم معالجة حقيقية في هذا الميدان، وأحاط الغموض بموقفه.

لكن الحزب الشيوعي (١٩٢٣م) حاول تلافي هذا الخلل بحديثه عن تنظيم فقراء الفلاحين في نقابات، وإلغاء ملكية العزِب، وإلغاء ديون الفلاحين الذين

---

(١) محمود حسني العرابي، "ضروريات الكفاية"، الهلال (القاهرة) م ٣٥، أول أغسطس (آب) ١٩٢٧، ص ١٢٤٥ – ١٢٤٨.

(٢) شبرا، ع ٣٢، ٣ فبراير (شباط) ١٩٣٨، ص ١.

(٣) شبرا، ع٢، ١ إبريل (نيسان) ١٩٣٧، ص ١٢.

(٤) سلامة موسى، "حزب العمال الديمقراطي"، شبرا، ع٣، ١٨ إبريل (نيسان) ١٩٣٧، ص ١٢.

(٥) برنامج حزب العمال، الطليعة، ع ٨، أغسطس (آب) ١٩٧٠، ص ١٥٨ – ١٥٩.

(٦) سلامة موسى، "راحة العامل وأجره"، شبرا، ع ٥، ٢٢ إبريل (نيسان) ١٩٣٧، ص ٤.

يملكون أقل من ثلاثين فداناً، وإعفاء الفلاحين الذين يملكون أقل من عشرة أفدنة من الضرائب، وإنشاء مصارف تعاونية لصغار الفلاحين[1].

وتحدث برنامج "حزب العمال والفلاحين" المقترح عام (١٩٣٠م)[2] عن معالجات ليبرالية لمشاكل الفلاحين والريف المتصلة أساساً بالملكية الزراعية، فهو يتضمن الدعوة إلى تثقيف الفلاحين، ومحاربة الأمية، وقيام الحكومة بإصلاح أراضيها البور وتوزيعها على صغار المزارعين، وتحديد أجور وساعات العمل، وبناء منازل صحية ومريحة للعمال من قبل أصحاب المزارع والمصانع، والحق في التأمينات الاجتماعية، وتنظيم نقابات واتحادات طائفية مركزية للعمال والفلاحين، وتقوية الحركة التعاونية، وتحريم ملكية الأراضي الزراعية للأجانب، وحديث عام عن تحديد الملكية الزراعية، لكن دون توضيح لماهيّة هذا التحديد[3].

وهناك حديث دائم في الصحافة من الكتاب اليساريين حول قضايا الريف والفلاح، تتضمن الدعوة إلى المطالب السابقة التي اقترحها برنامج حزب العمال والفلاحين[4].

والملاحظ أن الخطاب اليساري في مسألة العدالة الاجتماعية جاء إصلاحياً غير ثوري في مجمله، مراعياً لما هو ممكن، وليس لما ينبغي أن يُقال أو يُعمل في أكثر الحالات، وقد ركّز على نقد النظام الرأسمالي، وكشف عيوبه ومساوئه،

---

(١) السعيد، **تاريخ الحركة الاشتراكية**، ص ٢٩١ — ٢٩٢.

(٢) بعد فشل فكرة "حزب الفلاحين" التي تقدم بها إسماعيل مظهر للوفد، استطاع عصام الدين حفني ناصف إقناع مظهر بالعمل سوياً لتأسيس "حزب العمال والفلاحين المصري" وقد أصدر عصام الدين نداءً حول هذه الفكرة في الرابع من يونيو ١٩٣٠، ولم تصادف نجاحاً أيضاً، **الطليعة**، ع٨، أغسطس ١٩٧٠، ص ١٥٤.

(٣) **الطليعة**، ع٨، أغسطس، ١٩٧٠، ص ١٥٤ — ١٥٥.

(٤) سلامة موسى، "**الأرض والفلاح**"، الأسبوع، ع ٢١، ١٨ إبريل (نيسان) ١٩٣٤، ص ٥. سلامة موسى، "**خراب الفلاح**"، الأسبوع، ع٢، ٦ ديسمبر (كانون أول) ١٩٣٣، ص ٥.

كما حرص على نقد النظام الاقتصادي الإسلامي، وشكك في قدرته على حل مشكلات الفقر والتفاوت الاجتماعي عبر ما أسماه "الإحسان" وأدواته المتمثلة بالزكاة والصدقات، بل وعدّه مسؤولاً عن خلق هذا التفاوت، وصنع الفقر، من خلال أحكام الميراث.

كما اهتم الخطاب اليساري بالتأكيد على جدارة النظام الاشتراكي، وقدرته على حل مشكلة الفقر، ومشكلة التفاوت الاجتماعي والاقتصادي، ومشكلات العمال والفلاحين.

وهذا الحل الاشتراكي – برأي دعاته – يمتلك أدوات فاعلة هي الملكية العامة لوسائل الإنتاج، وعدالة توزيع الثروة، وأبدى اهتماماً بقضايا العمال الأجانب ومن يتصل بهم من عمال مصريين، بشكل يفوق اهتمامه بمعاناة الفلاحين، وهذا يعكس عزلته، ومحدودية اتصاله بالواقع المصري.

خامساً : الأخلاق والآفات الاجتماعية

بداية لا بد من التأكيد على أن لليسار مناهجه الخاصة به، حول الأخلاق والفضائل، والجريمة والرذيلة، وهي صادرة عن المنظومة الفكرية التي يؤمن بها.

ويدعو سلامة موسى مبكراً ومنذ عام ١٩١٠م إلى ضرورة ترك الأخلاق حُرّة، مما يتيح انقراض الفاسد منها، وبقاء الصالح، وأنه ليس من مصلحة الإنسان أن يعيش في قفص من القيود الأخلاقية، لأن من طبيعة الأخلاق الفاسدة أنها تقتل صاحبها(١).

---

(١) سلامة موسى، مقدمة السبرمان، المؤلفات الكاملة، م١، ص ٢٤.

وبقي سلامة موسى مخلصاً لهذه الرؤية المطالبة بحرية الأخلاق، والانطلاق من القيود الأخلاقية.

وإخلاصاً لهذه "الرؤية" فقد نادى بالتحلل من القيود الأخلاقية في الإبداع الأدبي، وصولاً إلى "الأدب المكشوف" القادر على مناقشة القضايا بعيداً عن قيود الأخلاق إذ "أن الأخلاق أوضاع وعادات تختلف بل أحياناً تتناقض، فليس على الأديب أن يتقيد بها، ثم إن مخالفة الأخلاق قد تكون أحياناً أجدر بالحماية من الأخلاق نفسها.. ثم إن علم النفس الحديث يبين لنا أن المصارحة في المسائل الجنسية خير من المواربة، وأن معظم الأمراض النفسية تنشأ من المجانبة والابتعاد" (١).

وفي هذا السياق يبرز اسم "أنور كامل" (وُلد عام ١٩١٣م) كمثقف يساري يدعو في كتابه "الكتاب المنبوذ" الصادر عام ١٩٣٦م إلى إلغاء الفصل بين الجنسين، وإلى الحرية الجنسية، وقد صادرته الحكومة بقرار مجلس الوزراء معللة قرارها بأن الكتاب "يدعو إلى الإباحية والتجرد عن الأديان، والتخلي عن الفضيلة والضمير في سبيل إرضاء الشهوات الجسدية" (٢).

أما فيما يتعلق بموقف اليسار من الآفات الاجتماعية التي انشغل الرأي العام بمحاربتها كالبغاء والمخدرات والمسكرات وغيرها، فلا نجد عناية كبيرة بمناقشة هذه القضايا.

---

(١) سلامة موسى، "الأدب المكشوف، هل يجب أن يتقيد الأدب بالأخلاق أم يبقى حراً؟"، الهلال، م ٣٦، جـ٣، يناير (كانون ثاني) ١٩٢٨، (ص ٣١٠ – ٣١٦)، ص ٣١٦. انظر رداً إسلامياً على هذه النظرية، محمد علي غريب، "الخواجة سلامة موسى في أدبه المفضوح"، الفتح، ع ٧٦، ٢٢ ديسمبر (كانون أول) ١٩٢٧، ص ٧.

(٢) السعيد، **الصحافة العلنية**، ص ٨٧. وحول شخصية أنور كامل ونشاطه الثقافي والسياسي في اليسار المصري، يمكن مراجعة؛ بشير السباعي، **مرايا الانتلجنتسيا**، دار النيل، الاسكندرية، ط١، ١٩٩٥، ص ٦٦ – ٧٠.

وإذا ما تصدى بعض رموز اليسار لمناقشتها فهم يقدمون رؤية مختلفة نوعاً ما، فنجد نقولا حداد يُظهر تفهماً لإيجابيات ما اصطلح الناس على اعتباره آفات، كالمخدرات والمسكرات إذ أنها "كانت عاملاً محمساً للقوى البشرية الجسدية والعقلية، ولا يمكن أن تنكر فائدة تأثيرها من هذا القبيل، وربما كان لها فضل كبير في النبوغ في الفنون والآداب والاختراع" (١).

أما فيما يخص مشكلة "البغاء" فلا نجد اهتماماً يسارياً، بالانخراط في المناقشات التي دارت على أوسع نطاق حولها، لكننا نجد نقولا حداد – الجانح أحياناً نحو الاعتدال – نجده يؤكد أن "قانون الزواج وقانون تحريم الفاحشة أعظم القوانين التي استنبطها الإنسان حرصاً على سلامة المجتمع من التقهقر وابتغاءً للارتقاء المطّرد" (٢).

وفيما يتعلق بالجريمة والبحث في أسبابها وسبل الحد منها، فإن اليسار يلجأ إلى التفسير الاقتصادي لهذه الظاهرة الاجتماعية، فالظروف الاقتصادية لها دور هام في تحديد معدلات الجريمة ونوعيتها، كما أن "البيئة التي تغض النظر عن الاعتبارات الاقتصادية، وتكتفي بإصدار القوانين الاستثنائية من وقت لآخر، وتشيد كل يوم سجناً وتطلب اعتمادات جديدة من هيئاتها النيابية لأعمالها السرية فبشر حكامها وسواسها بتفشي الجريمة وازديادها على مرّ الأيام، وهذه هي الحال في كل البلاد المتأخرة" (٣).

وسلامة موسى يعتقد بأن "للجرائم أساس اقتصادي" كما أن "للأخلاق أساس اقتصادي"، ومعدلات الجريمة تتأثر بطبيعة الوضع الاقتصادي، "فقلة

---

(١) نقولا حداد، علم الاجتماع، جـ١، ص ٣٤٧.

(٢) م. ن، جـ١، ص ١٣٧.

(٣) محمود حسني العرابي، "الجريمة وأسبابها وعلاجها"، الرقيب، ١٩٢٨/٢/١٩، مأخوذ عن د. رفعت السعيد، اليسار المصري ١٩٢٥ – ١٩٤٠، ص ٥٢٥ – ٥٢٦.

الجرائم ترافق الرخاء، وأنها تزداد إذا عمّ الكساد" (١)، لكنه ينبّه إلى ضرورة "أن نحتاط من أن نتوهم أن الفقر هو جماع الأسباب للأمراض والجرائم، وإنما المحقق أنه أهم الأسباب" (٢)، ولذلك إذا أردنا التقليل من عدد الجرائم ومكافحة الأمراض في مصر فما علينا إلا "أن نزيد رفاهية الطبقة الدنيا من الأمة بأن نزيد أجورها، فإذا فعلنا ذلك فإننا لن ننقص الجنايات فقط، بل ننقص الأمراض أيضاً" (٣).

ويرى نقولا حداد وضمن نطاق التفسير الاقتصادي للجريمة والآفات الاجتماعية المختلفة، يرى بأن "للإجرام طريقان : الغنى والفقر، وللفضيلة مقام واحد وهو الوسط بينهما" (٤).

مما يعني أن الطبقات الغنية والفقيرة هي المرشحة لاقتراف الجريمة كل لأسبابه المتعلقة، إما بالبطر وإما بالحرمان، أما الطبقة الوسطى فهي الأقل اقترافاً للجرائم.

---

(١) سلامة موسى، "التجديد الاقتصادي أساس التجديد الاجتماعي"، السياسة الأسبوعية، ع ١٥٥، ٢٣ فبراير (شباط) ١٩٢٩، (ص ١٠ – ١٢)، ص ١١.

(٢) سلامة موسى، "الجرائم في مصر بحث في العلل والعلاجات"، الهلال، م ٣٧، جـ٦، إبريل (نيسان) ١٩٢٩، (ص ٦٨٤ – ٦٨٧)، ص ٦٨٤.

(٣) م . ن ، ص ٦٨٥.

(٤) نقولا حداد، علم الاجتماع، جـ١، ص ١٤٦.

الفصل الرابع

التيار الإسلامي والقضايا الاجتماعية

أولاً : بنية التيار الإسلامي

١ – مفهوم التيار الإسلامي.

٢ – الجمعيات الإسلامية.

٣ – الجامع الأزهر.

ثانياً : البحث في أسباب التخلف وأسس التقدم

١ – الدعوة للعودة إلى الدين الصحيح.

٢ – الدعوة إلى الإفادة من علوم الغرب، ورفض التغريب.

ثالثاً : الأسرة والمرأة

١ – الدعوة إلى الحجاب ومقاومة السفور.

٢ – الموقف من تعليم المرأة وعملها وحقوقها السياسية.

٣ – الدعوة إلى شرعية الأحوال الشخصية.

رابعاً : العدالة الاجتماعية

خامساً : الأخلاق والآفات الاجتماعية

أولاً: بنية التيار الإسلامي

١- مفهوم التيار الإسلامي

إن المقصود بالتيار الإسلامي هو تلك المجموعة من المفكرين والمصلحين والهيئات التي اتخذت من الإسلام مرجعية عُليا لها فيما تصدر عنه من فكر وموقف.

وهذا التيار وما يمثله من فكر، هو أصيل نابع من عمق ثقافة المجتمع المصري، منحدر من جوهر كينونته، ووجوده وهويته الحضارية، وصيرورته التاريخية. لا يمكن الحديث عن جذوره إلا إذا عدنا لدخول الإسلام إلى مصر في مطلع القرن الهجري الأول. ولكننا عندما نتحدث عن الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر في مصر وغيرها من بلاد الإسلام، لا يمكننا إلا أن نعود إلى جذرها القريب المتمثل في حركة التجديد الإسلامي التي قادها السيد جمال الدين الأفغاني (١٨٣٩ — ١٨٩٦م) وتلامذته من بعده.

لقد كان للاجتياح الاستعماري للعالم الإسلامي، والغزو الثقافي الذي رافقه، وعجز المسلمين عن مواجهة التحدي الحضاري الغربي، والشعور بالبون الشاسع بين التقدم العلمي والاقتصادي الأوروبي، وما كان عليه المسلمون من تأخر في المجالات ذاتها وغيرها من ميادين الحياة.

كان لهذا كله أثره في نفوس عدد من العلماء والمصلحين المسلمين[١]، كان السيد جمال الدين الأفغاني في مقدمتهم.

---

(١) محافظة، الاتجاهات، ص ٧٠.

وجوهر دعوة الأفغاني، هو الاعتقاد بأن الإسلام هو أساس النهضة الإسلامية الأولى، وأنه لا نهوض دون الإسلام، والمناداة بتحرير الفكر الإسلامي من قيود التقليد، وفتح باب الاجتهاد، وضرورة التوفيق بين العلم والإيمان[(١)].

ويمكن اعتباره الرائد الأول للإصلاح الديني الحديث في مصر، بما تركه من أثر في نفوس أبرز مصلحي مصر ومثقفيها الذين تتلمذوا على يديه إبان فترة مكوثه في مصر ١٨٧١ – ١٨٧٩م[(٢)]؛ فكان سبباً في تنشيط العمل السياسي والصحفي والثقافي في مصر، وتطويره بشكل ملموس[(٣)].

وثاني أعلام هذا التيار : الإمام محمد عبده (١٨٤٩ – ١٩٠٥م) الذي تتلمذ على الأفغاني، وساهم معه في إصدار مجلة "العروة الوثقى" في باريس عام ١٨٨٤م. تلك التي خلقت تياراً قوياً حملت لواءه المنار فيما بعد[(٤)].

ركّز الإمام محمد عبده جهده على الإصلاح الديني والتربوي والاجتماعي[(٥)]. يحدوه الأمل بالتوفيق بين روح المحافظة وروح التجديد، وبين روح الدين وروح العلم، وتضييق الهوة بين التعليم الديني التقليدي، والتعليم المدني على النمط الغربي.

---

(١) الأفغاني، عبده، **"القضاء والقدر" العروة الوثقى**، ص ٩٢، ولمزيد من المعلومات حول أبرز أفكار الأفغاني، انظر، محافظة، **الاتجاهات**، ص ٧١ – ٧٩.

(٢) د. فهمي جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام**، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، ط٣، (جديدة ومعدّلة) ١٩٨٨، ص ٢٠٠؛ وسيُشار إليه فيما بعد، جدعان، أسس التقدم.

(٣) جمال الدين الأفغاني، **الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني**، جـ١، ص ٢٣، ص ٣٢ – ٣٤.
محمد رشيد رضا، **تاريخ الأستاذ الإمام**، القاهرة ١٩٣١، جـ١، ص ٧٩.
المنار، م٢، ع١٦، ٢٣ صفر ١٣١٧هـ، يوليو ١٨٩٩م، ص ٢٤١ – ٢٤٨.

(٤) جمال الدين الأفغاني، **الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني**، جـ١، ص ٣٩. وحول مدى تأثر عبده بالأفغاني يمكن مراجعة، المنار، م٢، ع ٢٢، (٥ ربيع الثاني ١٣١٧هـ، ١٢ أغسطس، آب ١٨٩٩م)، ص ٣٧٧ – ٣٤٥.

(٥) **المنار**، م١٠، جـ ١١، (ذي القعدة ١٣٢٥هـ، ٤ يناير كانون ثاني ١٩٠٨)، ص ٨٤٥.

بل بين الماضي والحاضر، وبين التراث والمعاصرة[1].

وانصبت جهوده العملية على إصلاح الأزهر الشريف، والقضاء الشرعي، والتعليم، واللغة العربية، مستهدفاً محاصرة المدّ العلماني في هذه الميادين[2].

وتبلورت من حوله معالم مدرسة في الإصلاح الديني والاجتماعي والتربوي، ترك الأستاذ الإمام بصماته الفكرية على تلامذتها لمدىً بعيد[3]. ولعل من أبرز هؤلاء، الشيخ محمد رشيد رضا (١٨٦٥ – ١٩٣٥م)[4]، الذي كان أكثر التلامذة متابعة لنهج الإمام ، فهو تلميذه القديم الذي أصدر المنار على مبادئ الأستاذ الإمام ١٨٩٨م، وعلى نهج العروة الوثقى، وبقي حريصاً على هذا النهج التوفيقي للأستاذ الإمام.

---

(١) د. منصور فهمي، "كلمة في احتفال تأبين الأستاذ الإمام"، المنار م ٢٣، جـ٨، ٢٩ صفر ١٣٤١ هـ، ٢٠ أكتوبر ١٩٢٢، ص ٥٩٥. جب، **الاتجاهات الحديثة في الإسلام**، ص ٧١. جب، **دراسات في حضارة الإسلام**، ص ٣٢٧. حوراني، **الفكر العربي**، ص ١٧٨.

(٢) Christina Harris, **Nationalism and Revolution in Egypt**, The role of the Muslim Brotherhood, Mouton Co. The Haque Hyperion reprint edition, ١٩٨١, London, Paris, p ١١٥.

(٣) د. عثمان أمين، **رائد الفكر المصري الإمام محمد عبده**، المجلس الأعلى للثقافة، د.ت، ص ٢١٣، محمد محمد حسين، **الاتجاهات الوطنية**، جـ١، ص ٣٤١، محمد البهي، **الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي**، دار المعارف بمصر، ط١٠، ١٩٩١، ص ١٩٩ – ٢٠٠. وسيُشار إليه فيما بعد، البهي، الفكر الإسلامي.

(٤) ولد محمد رشيد رضا في بلدة القلمون قرب طرابلس بالشام، رحل إلى مصر ١٣١٥هـ، فلازم الشيخ محمد عبده وتتلمذ عليه، وأصدر مجلة "المنار"، انتخب رئيساً للمؤتمر السوري العام في الحكومة العربية برئاسة الملك فيصل الأول، ثم عاد إلى مصر، وتوفي فيها ١٩٣٥م، تابع تفسير القرآن الذي بدأه الأستاذ الإمام وسُمي تفسير المنار، وله من المؤلفات، تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده، ونداء للجنس اللطيف، والوحي المحمدي، والخلافة، وغيرها. الزركلي، **الأعلام**، م٦، ص ١٢٦.

فقد حدد "صاحب المنار" أهدافها في السير على خطى العروة الوثقى، والدفاع عن الفكرة الإسلامية، والدعوة إلى الإصلاح الديني والاجتماعي والتربوي(١).

وهكذا ظهرت مدرسة المنار في الفكر والإصلاح؛ فالشيخ "صاحب المنار" عندما أحسّ بأن مصر منقسمة على نفسها بين تيار "المحافظة" وتيار "الانسلاخ" على حد تعبيره، فإنه انحاز إلى تيار وسط "يريد التوفيق بينهما، وإقناع الجميع بأن الإسلام دين الفطرة والمدنية ودين العلم والعقل، والمنار إنما أنشئ لهذه الدعوة، وتأييد هذا الحزب وتنميته" (٢).

وكان "صاحب المنار" شعوراً منه بالوفاء لنهج الأستاذ الإمام يأمل في إنشاء "حزب الإصلاح الإسلامي الوسط"، لكن هذا الحزب ظل عنواناً لجماعة غير قائمة(٣). وإن كان بدأ يلمس تياراً إسلامياً قوياً يتشكل في مصر، بظهور عدد من الصحف والجمعيات الإسلامية(٤).

---

(١) **المنار**، م١، جـ١، شوال ١٣١٥هـ، "فاتحة السنة الأولى" ص ١١ - ١٢.

(٢) **المنار**، م٧، جـ٢، محرم ١٣٢٢هـ، نيسان ١٩٠٤م، ص ٥٢. ويمكن مراجعة تشارلز آدمس، **الإسلام والتجديد في مصر**، تعريب عباس محمود العقاد، تقديم مصطفى عبد الرازق، لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية، القاهرة، ١٩٣٥، ص ١٧٢ - ١٧٣.

د. محمد رجائي ريان، "**رشيد رضا ومجلته المنار ما بين ١٨٩٨ - ١٩١٩**"، في "الحياة الفكرية في الولايات العربية أثناء العهد العثماني"، جمع وتقديم أ. عبد الجليل التميمي، منشورات معهد الدراسات والبحوث العثمانية والمورسكية والتوثيق والمعلومات، زغوان، ١٩٩٠.

(٣) د. أحمد الشوابكة، **محمد رشيد رضا، ودوره في الحياة الفكرية والسياسية**، دار عمار، عمان، ط١، ١٩٨٩، ص ١٥٧. وحول المحاولات لإقامة هذا الحزب أو مثيل له، أبو يعلى "**حزب الإصلاح الإسلامي**"، الفتح (القاهرة)، ع ٥٣٥، ٢٢ ذي القعدة ١٣٥٥هـ، ص ١٦ - ١٧.

(٤) خدوري، **الاتجاهات السياسية**، ص ٧٨. د. زكريا سليمان بيومي، **الإخوان المسلمون والجماعات الإسلامية في الحياة السياسية المصرية ١٩٢٨ - ١٩٤٨**، مكتبة وهبة، ط١، ١٩٧٩، ص ٥٥، وسيُشار إليه فيما بعد، بيومي، الإخوان المسلمون.

٢- الجمعيات الإسلامية

عرف التيار الإسلامي في هذه المرحلة ظاهرة الجمعيات الإسلامية. وبدأ يتحول العمل الإسلامي تدريجياً من العمل الفردي لمفكر أو مصلح يلتف من حوله التلامذة والمعجبون، الذين سرعان ما ينفرط عقدهم بعد وفاته، أو من مجرد أتباع يلتفون حول "الفكرة الإسلامية" دون ناظم يربطهم، بدأ التحوّل إلى العمل الجماعي.

لقد عرفت مصر منذ مطلع القرن العشرين عدداً كبيراً من الجمعيات ذات الأهداف الدينية والاجتماعية والثقافية، وإن كان تضاعف عددها خلال فترة الدراسة، حتى وصل العدد عام ١٩٤٧م حوالي مائة وخمسة وثلاثين جمعية، أكثرها كان قد نشأ قبل عام ١٩٢٨م(١).

كانت تشكل في مجموعها جانباً من النشاط العام للاتجاه الإسلامي، وجزءاً من المناخ الثقافي والفكري، وتدل على حيوية وقدرة على التجدد وابتكار الوسائل العصرية للعمل، وهي بلا شك تعبير عن الإصرار على التمسك بالهوية الإسلامية في مواجهة التحديات والأخطار والهجمات التي تستهدفها، وهي أيضاً خروج على الأسلوب التقليدي في العمل الفردي، وفي النشاط التقليدي للأزهر في الدعوة والعمل(٢).

ومن أبرز هذه الجمعيات، الجمعية الخيرية الإسلامية، وجمعية مكارم الأخلاق الإسلامية، جمعية العروة الوثقى الإسلامية، جمعية المواساة الإسلامية، جمعية إحياء مجد الإسلام، جمعية الوفاء الإسلامي، جمعية نشر الفضائل والآداب

---

(١) إبراهيم البيومي غانم، **الفكر السياسي للإمام حسن البنا**، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، ط١، ١٩٩٢، ص ٩١، وسيشار إليه فيما بعد، غانم، الفكر السياسي للإمام حسن البنا.

(٢) م . ن ، ص ٦٤، ص ٨١.

الإسلامية، جمعية التقوى، جمعية الهداية الإسلامية، جمعية إحياء السنة المحمدية، جمعية اللواء الإسلامي، جمعية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، جمعية المسلم العامل، جمعية الإخاء الإسلامي، جمعية المحافظة على القرآن الكريم، جمعية السنيين أو السبكيين نسبة إلى الشيخ محمد خطاب السبكي، جمعية شباب محمد[1].

وقد تركز نشاط هذه الجمعيات في الحث على الالتزام الديني وإشاعة الأخلاق والفضائل الإسلامية، ومحاربة الآفات الاجتماعية. وبيان محاسن الإسلام وفضائله، وهي جمعياً حرصت على النأي بنفسها عن العمل السياسي، فكان فهمها للإسلام فهماً جزئياً غير شامل، وكانت تدخل فيما بينها في صراعات كثيرة بسبب اختلافات فقهية تفصيلية، وراحت تغرق في مشاكلها الداخلية، وتعيش في جزر معزولة، بعيداً عن الهموم الحقيقية للمجتمع، مفتقدة الرؤية الشمولية لمجابهة تحديات الواقع المعقدة[2].

لكن طبيعة العصر وشدة التحديات فرضت نفسها على نشطاء الفكرة الإسلامية في مصر، فقد تزايدت التحديات في العشرينيات، وتمثلت في تفاقم الهجمة الاستعمارية في مصر وأنحاء مختلفة من العالم الإسلامي، وبروز الخطر الصهيوني في فلسطين، وتصاعد الهجمة التبشيرية في مصر، وانتشار الأفكار العلمانية والتغريبية.

ومثّلت الانقلابية "الأتاتوركية" في تركيا تحدياً فاق التصورات، فكان إلغاء السلطنة ١٩٢٣م، ثم إلغاء الخلافة في ٤ آذار عام ١٩٢٤م، كما تفاقمت المشكلات الاجتماعية والآفات الأخلاقية بشكل لا يمكن احتماله.

---

(١) بيومي، **الإخوان المسلمون**، ص ٦٧ – ٧١. البشري، **المسلمون والأقباط**، ص ٤٩١.

(٢) غانم، **الفكر السياسي للإمام حسن البنا**، ص ٩٢.

وهكذا ظهر أن التحدي الأكبر والهم الأخطر بالنسبة للأمة هو حماية الهوية، ورد عاديات الغزو الفكري والثقافي التي تتهددها[1] .

في هذه الظروف برزت نوعية جديدة من الاستجابات تمثلت في ظهور جمعية الشبان المسلمين، وجمعية الإخوان المسلمين، وما يميزهما هو الفهم الشمولي للإسلام، وخاصة في حالة جماعة الإخوان المسلمين.

أ- جمعية الشبان المسلمين :

تأسست في التاسع من كانون ثاني ١٩٢٧م[2]، على يد نخبة من رجالات التيار الإسلامي وشيوخ الأزهر، والمثقفين ذوي التوجهات الإسلامية.

كان من أبرزهم : محب الدين الخطيب[3]، ومحمد رشيد رضا، وعبد العزيز جاويش، و د. عبد الحميد سعيد، وأحمد تيمور باشا، والشيخ محمد الخضر

---

(١) حسن البنا، **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا**، المؤسسة الإسلامية للطباعة والصحافة والنشر، بيروت، د.ط، د.ت، "رسالة المؤتمر الخامس"، ص ١٦٥، وسيُشار إليه فيما بعد، البنا، الرسائل. البشري، **الحركة السياسية**، ط٢، ص ٣٨، ص ٤٥. البشري، **المسلمون والأقباط**، ص ٤٦٣ – ٤٦٤. هلال، **السياسة والحكم**، ص ٢٤٠ – ٢٤١.

(٢) **بيان اللجنة التحضيرية لجمعية الشبان المسلمين**، الفتح، ع ٧١، ٢٣ جمادى الأولى ١٣٤٦هـ (١٩٢٧)، ص ٩، **القانون الأساسي لجمعية الشبان المسلمين**، الفتح، ع ٧٣، ٧ جمادى الآخرة، ١٣٤٦هـ، ١ ديسمبر (كانون أول) ١٩٢٧م، ص ١٤. **اللوائح الداخلية لجمعية الشبان المسلمين**، الفتح ع ١١١، ١٥ ربيع الأول ١٣٤٧هـ (١٩٢٨) ص ٥ .

(٣) ولد محب الدين الخطيب عام ١٣٠٣هـ / ١٨٨٦م في دمشق، وتعلم بها وفي الأستانة، تنقل بين اليمن والأستانة، والقاهرة، ليستقر في القاهرة، وليعمل في جريدة المؤيد منذ عام ١٩٠٩، وقد مارس العمل السياسي في إطار الحركة العربية، وتولى رئاسة تحرير جريدة (القبلة) التي أصدرها الشريف الحسين بن علي في مكة، ثم تولى تحرير جريدة (العاصمة) التي أصدرها الملك فيصل الأول إبان حكمه لدمشق عام ١٩١٩. وبعد سقوط حكومة فيصل عاد إلى القاهرة، وعمل محرراً في الأهرام، ثم أصدر مجلته (الزهراء) ثم (الفتح)، وكان من مؤسسي جمعية الشبان المسلمين. وعمل مديراً لجريدة الإخوان المسلمين، وتولى تحرير "مجلة الأزهر" ست سنوات. وأنشأ المطبعة السلفية ومكتبتها، لتتولى نشر كتب

حسين، و د. يحيى الدرديري، وغيرهم كثير. وكان الشيخ حسن البنا أحد أعضائها، وقد تولى النائب في البرلمان د. عبد الحميد سعيد رئاستها.

وقد جاء تأسيسها كرد على نشاط الجمعيات التبشيرية، وخاصة جمعية الشبان المسيحيين، وقد اتخذت الجمعية لنفسها خطة مشابهة لخطة جمعية الشبان المسيحيين.

وركزت جهدها على النشاط التربوي والثقافي والاجتماعي والرياضي، بعيداً عن أية صبغة سياسية، وحرصت على الإشارة في قانونها الأساسي على ابتعادها عن السياسة(١).

ولعل القَسَم الذي يؤديه العضو الجديد في الجمعية يكشف عن طبيعة اهتمامات الجمعية، "عليّ عهد الله وميثاقه، لأقومن قدر طاقتي بإحياء هداية الإسلام في عقائده وآدابه وأوامره ونواهيه ولغته، ومقاومة تيار الإلحاد والإباحية المهدّدين لهذه الهداية"(٢).

وتصدت بقوة لحملات التبشير، والتغريب، ولم تتوانَ عن إبداء التعاطف مع القضية الفلسطينية، والتحذير من مخاطر الصهيونية، كما اهتمت بمناهضة

= التراث. وله عدد من المؤلفات التاريخية والفكرية، من أبرزها "الأزهر، ماضيه وحاضره والحاجة إلى إصلاحه"، وتوفي في القاهرة ١٣٨٩هـ / ١٩٦٩م. الزركلي، **الأعلام**، م٥، ص ٢٨٢. ولمزيد من المعلومات يمكن مراجعة؛ سعد فواز مناور، **محب الدين الخطيب، أفكاره وجهوده في الإصلاح الإسلامي (١٩٢٠ / ١٣٣٩هـ - ١٩٦٩ / ١٣٨٦هـ)** رسالة ماجستير في التاريخ، الجامعة الأردنية، ١٩٨٩، بإشراف الدكتورة سهيلة الريماوي .

(١) **القانون الأساسي**، الفتح، ع ٧٣، ١ ديسمبر ١٩٢٧، ٧ جمادى الآخرة ١٣٤٦هـ، ص ١٤، **بيان اللجنة التحضيرية**، الفتح، ع ٧١، ٢٣ جمادى الأولى ١٣٤٦هـ، ص ٩. د. كمبغاير **"نصيب جمعية الشبان المسلمين في التطور الفكري في الشرق"**، مجلة الشبان المسلمين، م٤، جـ٦، ذو القعدة ١٣٥١هـ، مارس ١٩٣٣، ص ٣٤٤.

(٢) محب الدين الخطيب، **"المؤتمر العام لجمعيات الشبان المسلمين"**، الفتح، ع ٢٠٨ ، ١٣٤٩هـ (١٩٣٠م)، ص ١١.

السياسات الاستعمارية الفرنسية في المغرب العربي، وممارسات الإيطاليين الوحشية في ليبيا[1].

وقد شكّلت جمعية الشبان مرحلة انتقالية بين الجمعيات الدينية الثقافية ذات الأهداف الجزئية، وبين مرحلة تالية اتسمت بالشمولية تمثلت في ظهور جمعية الإخوان المسلمين.

وأصدرت جمعية الشبان المسلمين مجلة تنطق باسمها وتحمل اسم "مجلة الشبان المسلمين"، وقد حددت غايتها "بالبحث عن أسباب الخلل والانحلال الذي أصاب الأمة في حياتها الاجتماعية، والبحث عن أنجح الوسائل لعلاج هذه الحالة"[2].

ومن الممكن القول أن مجلة "الفتح" التي أصدرها محب الدين الخطيب في ٢٩ ذي القعدة ١٣٤٦هـ / ١٩٢٦م واستمرت في الصدور حتى صفر ١٣٦٨هـ / ١٩٤٨م، قد عبّرت بشكل أو بآخر عن برنامج جمعية الشبان المسلمين، وعن التوجهات العامة لمجمل التيار الإسلامي خلال فترة الدراسة، فقد حدد الخطيب غايتها في أن تكون منبراً للدفاع عن حقائق الإسلام، وبيان محاسنه، وصلاحيته لكل زمان ومكان، وتعرية وجه الاستعمار البشع وأتباعه على امتداد العالم الإسلامي[3].

---

(١) البشري، **المسلمون والأقباط**، ص ٤٩٣. بيومي، **الإخوان المسلمون**، ص ٧٠.

Christina Harris, **Op. cit,**, pp. ١٤٠-١٤١.

(٢) "**حاجتنا إلى الإصلاح، مبدؤنا وخطتنا**"، مجلة الشبان المسلمين، (القاهرة)، ع ١، جمادى الأولى ١٣٤٨هـ، أكتوبر (تشرين أول) ١٩٢٩، ص ١.

(٣) محب الدين الخطيب "**برنامج إسلامي لسبع سنوات**"، الفتح، ع ٤٠١، ١٦ ربيع الأولى ١٣٥٣هـ (١٩٣٤م)، ص ١- ٣.

وعدّها الشيخ البنا رداً على الهجمة التغريبية، ومقدمة لتأسيس جمعية الشبان المسلمين[١].

وكان محب الدين الخطيب قد أصدر فيما مضى مجلة "الزهراء"، إذ صدر عددها الأول بتاريخ ١٥ محرم ١٣٤٣هـ / ١٩٢٤م، واستمرت في الصدور لمدة خمس سنوات متتالية، كمجلة علمية، أدبية، اجتماعية، وحدد الخطيب مهمتها في العمل على تحقيق أمرين : أولهما : الاحتفاظ بتقاليدنا التاريخية، وسجايانا القومية، ولساننا الأصيل، والثاني : "المرونة في اقتباس ما في حضارات الأمم الأجنبية من وسائل القوة ونظم الإدارة" [٢].

ب- جماعة الإخوان المسلمين :

تأسست الجماعة على يد الشيخ حسن البنا[٣] (١٩٠٦ - ١٩٤٩م) وعُدّت الامتداد الطبيعي لحركة التجديد الإسلامي الحديث، فقد كان مؤسسها

---

(١) الإمام حسن البنا، مذكرات **الدعوة والداعية**، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، د.ت، ص ٦٤ - ٦٥. وسيُشار إليه فيما بعد، البنا، **مذكرات**.

(٢) **"فاتحة السنة الأولى"**، الزهراء، (القاهرة)، ع١، ١٥محرم ١٣٤٣هـ (١٩٢٤م)، ص ١ - ٢.

(٣) ولد حسن البنا في المحمودية بمصر في ١٧ أكتوبر (تشرين الأول) سنة ١٩٠٦م، وكان والده عالماً في الحديث، وبعد إتمامه الدراسة الثانوية بتفوق، دخل دار العلوم وبعد تخرجه منها عمل معلماً في إحدى مدارس الإسماعيلية، وهناك أسس النواة الأولى لجماعة الإخوان المسلمين ١٩٢٨، وفي عام ١٩٣٣ انتقل للعمل في القاهرة، وانتقل المركز العام للجماعة إليها أيضاً، اغتيل عام ١٩٤٩ على يد بعض الجهات الرسمية بإيعاز من القصر. فتحي يكن، **الموسوعة الحركية**، (تراجم إسلامية من القرن الرابع عشر الهجري) دار البشير، عمان، ط٢، ١٩٨٣، ص ٥٩ - ٦٣.

متأثراً بأفكار الأفغاني وعبده[1] ورشيد رضا[2]، وطالما أبدى إعجابه بهذه الشخصيات.

كما ارتبط بأحسن الصلات بجمعية الشبان المسلمين وبمجلتها، وبمحب الدين الخطيب ومجلته الفتح[3].

وقد درس البنا الحركات الإصلاحية السابقة، وأفاد من تجربتها، واجتهد في تكوين حركة جديدة ذات نهج إصلاحي شامل. وجوهر الفكرة التي أقام البناء الفكري لجماعته عليها، هو الاعتقاد بأن الإسلام نظام شامل متكامل بذاته،

---

(١) ولعل مما يؤشر على طبيعة اهتمامات البنا وعلى مدى تأثره بهذه المدرسة، أنه عندما اقترح خمسين كتاباً يوصي بأن تحويها مكتبة كل بيت، كان من بينها كتاب "الإسلام والنصرانية" للشيخ محمد عبده، وكتابي "أم القرى" و "طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد" للكواكبي، و"النظرات" للمنفلوطي، و "النسائيات" لباحثة البادية ملك حفني ناصف. حسن البنا، **"سبيل الدعوة"**، الفتح، ع ١١١. ٣٠ أغسطس (آب) ١٩٢٨، ص ٩ -١٠.

(٢) التقى البنا بالشيخ رشيد رضا في إطار جمعية الشبان المسلمين، وكان البنا معجباً برشيد رضا، ومجلته المنار، وأبلغ دليل على ذلك هو حرصه على استمرار صدور "المنار" بعد وفاة صاحبها ١٩٣٥، فقام البنا بإصدار ستة أعداد من المجلة تبدأ بتاريخ ١٨ يوليو (تموز) ١٩٣٩، وتنتهي في سبتمبر (أيلول) ١٩٤٠، وتوقفت المنار عن الصدور نهائياً بإقدام الحكومة المصرية على إلغاء الترخيص، يمكن مراجعة المنار، م ٣٥، لكن الغريب أن المنار لم يرد على صفحاتها أي مقال بقلم حسن البنا، أو أي خبر أو تعليق حول تأسيس جماعة الإخوان المسلمين، في حين نجد أن صحفاً إسلامية أخرى كالفتح اهتمت كثيراً بالبنا وجماعته، لكن البنا يؤكد حسن الصلات والعلائق بين الجماعة ورشيد رضا، حسن البنا، **"افتتاح في الميدان من جديد"**، المنار، م ٣٥، جـ٥، جمادى الثانية ١٣٥٨هـ، ١٨ يوليو (تموز) ١٩٣٩، ص ٥.

(٣) كان البنا عضواً في جمعية الشبان المسلمين، وظل محافظاً على صلة وثيقة بها، ولعل التقارب الواضح في الاسم بين الجمعيتين يشير إلى درجة التقارب هذه، وقد اغتيل البنا عام ١٩٤٩ على بوابتها بعد إلقاء محاضره في ناديها، وقد جرت محاولات لتوحيد الجماعتين، لكنها لما تصادف نجاحاً، وقد احتفت مجلة الفتح كثيراً بظهور جماعة الإخوان المسلمين واهتمت بمتابعة أخبارها ونشاطاتها، وعلى صفحاتها نشر البنا أول مقالاته الصحفية، البنا، **مذكرات**، ص ٧٠، ص ٨٣. **الفتح**، (القاهرة)، ع ١٠٥، ١٩ يوليو (تموز) ١٩٢٨، ص ١ - ٤.

وهو السبيل الوحيد لحياة المسلمين وللنهوض بهم، وأنه صالح لكل زمان ومكان[١].

وتميزت جهود البنا الإصلاحية عمن سبقه من حركات الإصلاح الإسلامي بالاهتمام بالعمل الحزبي المنظم، والاهتمام بإقامة المؤسسات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية لتحقيق ما ترمي إليه الجماعة من أغراض وللتعبير عن التفات البنا وجماعته للمشكلات الاجتماعية[٢].

وما يهم هذه الدراسة من تاريخ الجماعة ونشاطها وفكرها، هو العقد الأول من عمرها الذي تشمله فترة الدراسة، وهي المرحلة التأسيسية من عمر الجماعة، التي انشغلت فيها بالبناء والتأسيس، وتكوين الشُعب في الأقاليم المصرية المختلفة[٣]، وعقد المؤتمرات الدورية[٤].

وبالرغم من عدم انخراطها في العمل السياسي خلال هذه المرحلة، فإن الشأن السياسي كان محط اهتمامها ونظرها بشكل أو بآخر[٥].

---

(١) البنا، رسالة "**بين الأمس واليوم**"، **الرسائل**، ص ١٢٧ – ١٢٨.

(٢) البنا، "**طريق الإخوان المسلمين، الاستمساك بأهداب الدين**"، جريدة الإخوان المسلمين، ع ٣٣، ١٥ ذي الحجة ١٣٥٦هـ، ١٣ فبراير ١٩٣٨، ص ٣. البشري، **الحركة السياسية**، ص ٥٥. مجيد خدوري، **الاتجاهات السياسية**، ص ٩١. **Harris, Op. cit, P.** ١٦٢.

(٣) البنا، **مذكرات**، ص ٨٦ – ٨٧، ص ١٢١، بيومي، **الإخوان المسلمون**، ص ٨١ — ٨٥.

(٤) عقدت الجماعة عدداً من المؤتمرات العامة لمناقشة سياساتها، كان الأول قد عقد في أوائل عام ١٩٣٣، وخصص لمواجهة النشاط التبشيري في مصر، أما الثاني فقد عُقد في نهاية العام نفسه، والثالث عقد في آذار ١٩٣٥، والرابع في تموز ١٩٣٧، بمناسبة تتويج الملك فاروق، والخامس في مطلع ١٩٣٩ بمناسبة الذكرى العاشرة للتأسيس، وقد وضع الأسس التنظيمية للجماعة، وإعلان دخولها الحياة السياسية، البنا، مذكرات، ص ١٧٣، ص ١٨٩ – ١٩٠، ص ٢١٢ – ٢٣٣، ص ٢٨٣ – ٢٨٥. **جريدة الإخوان المسلمين**، ع١٦، ١٣ رجب ١٣٥٢هـ، ص ١. بيومي، **الإخوان المسلمون**، ص ٨٦ – ٩٠، ديب، **السياسة الحزبية**، ص ٢٥٣.

(٥) ويمكن التقاط مؤشرات عديدة على انشغال الجماعة بالهم السياسي في هذه المرحلة، منها مثلاً، رسالة "دعوتنا" التي نشرها الشيخ البنا عام ١٩٣٤، فهي ذات دلالات واضحة في هذا الشأن، وفي المؤتمر

وحرص الشيخ البنا على إبداء احترامه للدستور المصري، وللنظام الدستوري[1].

وأبدى انزعاجه من بعض الأصوات الإخوانية المتهجمة على الدستور[2]، مؤكداً "فنحن نسلم بالمبادئ الأساسية للحكم الدستوري باعتبارها متفقة بل مستمدة من نظام الإسلام، وإنما ننقد الإبهام وطرائق الإنفاذ" [3].

وحرص على أحسن الصلات بالملك[4]، وشارك القصر تبرمه من العمل الحزبي في مصر، وسياسات الأحزاب وصراعاتها.

= العام الثالث للجماعة عام ١٩٣٥، كان أحد الموضوعات المدرجة على أجندة المؤتمر ورقة بعنوان "التيارات العامة"، وفي آب ١٩٣٦ وجه البنا رسالته الشهيرة "نحو النور" يخاطب فيها الملك فاروق، ورئيس الوزراء مصطفى النحاس، وعدد من الحكام العرب، وهي تعبر عن رؤية إخوانية لبرنامج إصلاح سياسي واجتماعي عام مقترح، والشيخ البنا يعتقد بأن إصدار مجلة النذير كمجلة "سياسية أسبوعية" عام ١٩٣٨، يعد تعبيراً عن "ابتداء اشتراكهم (الإخوان) في الكفاح السياسي، في الداخل والخارج، إذ كانت الدعوة قد أتمت عشر سنين"، البنا، **مذكرات**، ص ١٦٦، ص ٢١٥.

(١) البنا، **الرسائل**، ص ١٧٢.

(٢) صالح العشماوي، **"اذهبوا بدستوركم فالرسول زعيم الأمة والقرآن دستورها"**، النذير، (القاهرة) ع ١٢، ١٩ جمادى الثانية ١٣٥٧هـ، أغسطس ١٩٣٨.

(٣) البنا، **الرسائل**، ص ١٧٣.

(٤) البنا، **مذكرات**، ص ١٥١، ص ٢٥١. وحرصت الجماعة وصحافتها على مناشدة "جلالة الملك" في مناسبات عديدة لوضع الأمور في نصابها، كمناشدة الإخوان للملك فؤاد للتصدي لخطر التبشير الذي يجتاح مصر، "إلى جلالة الملك"، **"جريدة الإخوان المسلمين"**، (القاهرة)، ع ٦، ٢٧ ربيع أول ١٣٥٢هـ (١٩٣٣م)، ص ٤. وقد رحبت المجلة بالملك الجديد "فاروق" مشجعة توجهاته الدينية، مجلة **"جريدة الإخوان المسلمين"** (القاهرة)، ع٤، ١٤ صفر ١٣٥٥هـ (١٩٣٦م)، ص ٢. وعقد الإخوان مؤتمرهم العام الرابع بمناسبة اعتلاء الملك فاروق العرش ١٩٣٧م.

ونادى بحلها وتخليص البلاد من مساوئها وسلبياها، ودعا إلى أن تندمج جميعاً في هيئة واحدة، تعمل لصالح الأمة على قواعد الإسلام[١].

ويمكن القول أن الولوج الحقيقي للجماعة لميدان العمل السياسي جاء مع نهاية فترة الدراسة، بعد انعقاد المؤتمر العام الخامس عام ١٩٣٩م، الذي أقر دخول العمل السياسي رسمياً[٢].

لكن الجماعة عارضت بشدة المعاهدة المصرية – البريطانية ١٩٣٦م، وأسمتها "المعاهدة المشؤومة"[٣].

وأصـــــدرت جماعة الإخوان المسلمـــين مجـــلة أسبـــــوعية هي "جريدة الإخـــوان المسلمـــين" (١٩٣٣ – ١٩٣٧م)، كمـــــا أصدرت مجلة "النذير" (١٩٣٨ – ١٩٤٠م)[٤].

وامتدت صلات الجماعة بكافة الشرائح الاجتماعية، في المدن والأرياف، وبين الفلاحين والعمال، والطلاب، والموظفين، والمثقفين، والتجار.

واهتمت بالقطاع النسائي، فأنشأت فرقة الأخوات المسلمات (١٩٣٣م) برئاسة السيدة لبيبة أحمد، رئيسة تحرير مجلة "النهضة النسائية"[٥] .

---

(١) البنا، **الرسائل**، ص ١٨٠ – ١٨٢. عبد العزيز الزهيري، **"قد أثبتت الأيام فساد الحزبية.. ويجب حل الأحزاب وتطهير الأمة من أدرانها؟"**، النذير، (القاهرة)، ع ١٣، ٢٦ جمادى الثانية ١٣٥٧هـ (١٩٣٨م)، ص ١٧ – ١٨. النذير، ع ١٥، ١٠ رجب ١٣٥٧هـ (١٩٣٨م)، ص ١٥ – ١٦.

(٢) البنا، **الرسائل**، ص ١٤٧ – ١٨٨. بيومي، **الإخوان المسلمون**، ص ٩١. محمد شوقي زكي، **الإخوان المسلمون والمجتمع المصري**، دار الأنصار، القاهرة، ط٢، ١٩٨٠، ص ٢٤ – ٢٥. وسيشار إليه فيما بعد، زكي، الإخوان المسلمون والمجتمع.

(٣) حسن البنا **"كلمة الأسبوع"** النذير (القاهرة)، ع٣، ٤ ذي القعدة ١٣٥٧هـ، ص ١. **النذير** (القاهرة)، ع٤، ٢١ ربيع الثاني، ١٣٥٧هـ (١٩٣٨م)، ص ١. البنا، **مذكرات**، ص ٢٦٢.

(٤) د. عواطف عبد الرحمن، **الموسوعة الصحفية**، ص ٩١.

(٥) Harris, Op. Cit, pp. ١٦٦-١٦٧.

فيما كان إسهام الجماعة – ممثلة بمرشدها الشيخ البنا – في ميدان الفكر محدوداً في هذه المرحلة. نظراً لظروف النشأة والتأسيس واستحقاقاتها. ولكون الشيخ البنا كان رجل عمل ودعوة أكثر منه رجل فكر وكتابة.

٣– الجامع الأزهر :

يشكّل الأزهر الشريف بمكانته الدينية ودوره التاريخي أحد روافد التيار الإسلامي الهامة في مصر.

وكان من المنتظر أن يُسهم بنصيب وافر في الإنتاج الفكري الإسلامي في هذه المرحلة الحاسمة من تاريخ الفكر في مصر.

لكن الأزهر في الحقيقة كان عاجزاً عن القيام بما هو مؤمّل منه، وذلك يعود إلى ما كان يعانيه منذ أمد طويل من مشكلات إدارية وتعليمية معقدة، ورسوخ للتوجهات التقليدية في فهم الإسلام وعرضه.

كان الشيخ محمد عبده قد حاول – فيما مضى – أن يقود حركة إصلاح واسعة وجذرية للتغلب عليها، لكنه لم يتمكن من استكمال هذا المشروع الذي صادف معارضة كثير من مشايخ الأزهر، الذين اتسموا بالجمود وعدم القدرة على استيعاب حاجات المجتمع المعاصر وهمومه، فكان التعليم الأزهري يحافظ على نمطية تقليدية، فلم يعد قادراً على مواكبة تطور الحياة لا شكلاً ولا مضموناً، وإن بقيت أفكار الشيخ محمد عبده الإصلاحية تتردد أصداؤها في جنبات الأزهر، ولم تعدم من يحاول تطبيقها والدعوة إلى الأخذ بها، فقد بدأ

الأزهر يعرف في الثلاثينيات بعض الخطوات الإصلاحية، كتطوير المناهج، والتخصصات والإدارة[1].

وإذا كان الأزهر قد شارك بفعالية في أحداث ثورة ١٩١٩م، فإنه قد ظل يحاول القيام بدوره في الدفاع عن هوية الأمة ودينها وتراثها عندما كان يُحس بالتطاول على حقيقة الإسلام وأصوله[2].

كما حاول التصدي لخطر الحملة التبشيرية[3]، وتنظيم حملات ضد بعض الظواهر الاجتماعية المرفوضة كالبغاء، أو السفور والأزياء الأوروبية[4].

لكن الأزهر عانى كثيراً من جراء محاولات الهيمنة السياسية عليه من قبل القصر، أو من قبل حزبي الوفد والأحرار الدستوريين أو من يتولى الوزارة[5].

---

(١) فضيلة الأستاذ الأكبر، محمد مصطفى المراغي، **"تطور التعليم في الأزهر"**، المقتطف (القاهرة)، م٨٨، جـ٥، ١ مايو (أيار) ١٩٣٦، ١٠ صفر ١٣٥٥هـ، ص ٥٩٠ – ٥٩٣. بيارد. دوج، **الأزهر في ألف عام**، ترجمة د. حسين فوزي النجار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٤، ص ١٤٣، وسيشار إليه فيما بعد، دوج، الأزهر. مصطفى محمد رمضان، **تاريخ الإصلاح في الأزهر في العصر الحديث ١٨٧٢ – ١٩٦١**، د.ت، د.ط، ٦٦ – ٦٧، وسيشار إليه فيما بعد، رمضان، تاريخ الإصلاح في الأزهر. البهي، **الفكر الإسلامي**، ص ٥٠٩ – ٥١٢.

(٢) ومن الأمثلة على ذلك موقف الأزهر من قضية الشيخ علي عبد الرازق وكتابه "الإسلام وأصول الحكم"، عريضة مقدمة من علماء الأزهر تطالب هيئة كبار العلماء بمحاسبة علي عبد الرازق، المنار، م ٢٦، جـ٣، ٣٠ ذي الحجة ١٣٤٣هـ، ٢١ يوليو (تموز) ١٩٢٥، ص ٣٦٣ – ٣٨٢. ومواقفه من د. طه حسين وكتابه "في الشعر الجاهلي"، دوج، **الأزهر**، ص ١٤٤.

(٣) رمضان، **تاريخ الإصلاح في الأزهر**، ص ٨٩ – ٩١.

(٤) أحمد حسن الزيات، **"الأزهر بين الماضي والحاضر"** وحي الرسالة، جـ١، ص ١٩٤، البهي، **الفكر الإسلامي**، ص ٥١٠ – ٥١١.

(٥) تولى مشيخة الأزهر خلال فترة الدراسة كل من الشيخ محمود أبو الفضل الجيزاوي ١٩١٧ – ١٩٢٧، والشيخ مصطفى المراغي ١٩٢٧ – ١٩٢٩، وكان على خلاف مع القصر، وتربطه صلة حسنة بحزب الأحرار الدستوريين ورئيسه محمد محمود باشا. والشيخ محمد الأحمدي الظواهري ١٩٢٩ – ١٩٣٥، وهو على صلة حسنة بالقصر، ثم عاد الشيخ المراغي ليتولى المشيخة مرة ثانية ١٩٣٥ – ١٩٤٥. دوج، **الأزهر**، ص ١٨٦، رمضان، **تاريخ الإصلاح في الأزهر**، ص ١٠٨ – ١٠٩.

وتعددت أشكال محاصرة دور الأزهر ونفوذه وتحجيم نشاطه، عبر سياسات مبرمجة للحد من استقلاله الاقتصادي وبالتالي الفكري والسياسي، وتقليص فرص العمل في وجه خريجيه[1].

من الواضح أن التيار الإسلامي قد تألف من أفراد، وجمعيات، ومؤسسات رسمية. وشهد تنوعاً كبيراً، وتعددية في طبيعة العمل والنشاط والتوجهات، وطريقة فهم الإسلام، والعمل له.

و لم تكن جميع العناصر المكوّنة لبنية التيار الإسلامي على سويّة واحدة في المستوى الفكري، والقدرة على تقديم إسهامات فكرية ناضجة واعية على حقائق الإسلام، وحقائق الحياة.

فقد ضم أفراداً قلائل لديهم القدرة على التعبير عن رؤية فكرية يُعتدّ بها. في حين ضمّ فئات كثيرة لا صلة لها بالفكر وشؤونه، وابتُلي التيار الإسلامي بانشغاله الكبير بنــزاعات داخلية بين أفراده، وفصائله، استنــزفت الكثير من الجهد والوقت[2].

ثانياً : البحث في أسباب التخلف، وأسس التقدم

لقد شكّل البحث في هذه المسألة هاجساً كبيراً للفكر الإسلامي الحديث، طوال القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، وصولاً لفترة الدراسة. وأسهم

---

(١) محمد محمد حسين، **الاتجاهات الوطنية**، جـ٢، ص ١٧٦، ص ٢٦٨ – ٢٧٠. البشري، **المسلمون والأقباط**، ص ٣٢٢.

(٢) يمكن متابعة تفاصيل هذه الخلافات في المنار، وفي الصحافة الإسلامية. لكن مراجعة هذا الكتاب تعطي فكرة واضحة عن هذه المسألة، محمد رشيد رضا، **المنار والأزهر**، مطبعة المنار بمصر، الطبعة الأولى، ١٣٥٣هـ (١٩٣٤م).

الإسلاميون بنصيب وافر في الإجابة على السؤال الكبير؛ "لماذا تأخرنا؟ ولماذا تقدّم غيرنا؟".

ويهمنا في هذه الدراسة التركيز على أبرز ما قدمه التيار الإسلامي من معالجات في هذه المسألة، وخلال مرحلة ما بين الحربين العالميتين، مع ضرورة الإشارة إلى أننا سندرس الرؤية الإسلامية لأسباب التخلف، وأسس التقدم عبر عرض رؤيتهم لمسألتين هامتين، وهما مكانة الدين ودوره في العملية الحضارية تأخراً وتقدماً، هذه الأولى، أما الثانية فهي الموقف من الحضارة الغربية، بما أن المنهج السائد هو المنهج التوفيقي، بين أصول الإسلام الصحيح، وإيجابيات الحضارة الغربية الحديثية المتوافقة مع الإسلام.

١ – الدعوة للعودة إلى الدين الصحيح :

هناك إجماع طبيعي لدى مفكري التيار الإسلامي على أن الدين هو القاعدة التي قام عليها المجد الإسلامي الأول، وأن "الخلل" ناجم عن التخلي عن أصول الدين الصحيح، وأن العلاج لعلل الأمة "إنما يكون برجوعها إلى قواعد دينها، والأخذ بأحكامه على ما كان في بدايته" [١].

وهكذا فطريق الإصلاح الذي لا طريق سواه هي "الدين" كما ترى مدرسة "العروة الوثقى"، ومن سار على نهجها من الإسلاميين[٢].

---

(١) جمال الدين الأفغاني، الشيخ محمد عبده، **العروة الوثقى**، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ت، ص ٦١. وسيشار إليه فيما بعد، الأفغاني – عبده، العروة الوثقى. وحول نفس المعاني، رفيق العظم، **الدروس الحكمية للناشئة الإسلامية**، المطبعة الوطنية، دمشق، ط٢، ١٣٢٨هـ، ص ٣ -٤.

(٢) الأفغاني – عبده، **العروة الوثقى**، ص ٦١.

وقد أكد الإسلاميون على أن أصول النهضة في الشرق غير أصولها في الغرب، فهي : دينية في الشرق، وأن الدين كان سبب نهضة العرب وفتوحاتهم الأولى، ولم يكن على الإطلاق سبباً في انحطاطهم.

هذا ما يؤكده شكيب أرسلان (١٨٦٩ – ١٩٤٦م)[1] صاحب الكتاب الهام بدلالاته، الموسوم بـ "لماذا تأخر المسلمون؟ ولماذا تقدم غيرهم؟"، الصادر عام ١٩٣٠م[2]، ويتفق معه في موقفه هذا، حسن البنا، ومحب الدين الخطيب، والإسلاميون عموماً[3].

وبعد أن يُؤسس الخطاب الإسلامي لحقيقة أن الدين هو الأساس المتين للنهضة الحقيقية، وللعودة إلى المجد الإسلامي الأول؛ فإنه يشرع في التأكيد على خطأ الادعاء بأن الدين سبب تخلّف الأمة.

---

(١) ولد شكيب أرسلان في الشويفات في لبنان، تعلم في بيروت، ثم عُيّن قائمقام في الشوف، ثم انتخب نائباً عن حوران في مجلس المبعوثان العثماني، تنقل بين بيروت، ودمشق، وسويسرا، ومصر، ولكنه توفي في بيروت. وله عدد كبير من الكتب المطبوعة، والمقالات المنشورة في الصحافة العربية. الزركلي، **الأعلام**، م٣، ص ١٧٣ – ١٧٥. ولمزيد من المعلومات حول نشاطه الفكري يمكن مراجعة، محمد سالم أحمد عمايرة، **شكيب أرسلان ١٨٦٩ – ١٩٤٦، دراسة في فكره السياسي**، رسالة دكتوراه في التاريخ، الجامعة الأردنية، ٢٠٠٠، إشراف أ.د. علي محافظة.

(٢) شكيب أرسلان، "**لماذا تأخر المسلمون؟ ولماذا تقدم غيرهم؟**"، تقديم محمد رشيد رضا، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٣٩، ص ١٣٢، وسيشار إليه فيما بعد، أرسلان، لماذا تأخر المسلمون؟

(٣) حسن البنا، رسالة نحو النور، **الرسائل**، ص ٧١. محب الدين الخطيب، "**الأسباب التي أدت إلى تأخر المسلمين**"، الفتح (القاهرة)، م١، ع٢، ٦ ذي الحجة ١٣٤٤هـ (١٩٢٥م)، ص ١.محب الدين الخطيب، "**الإصلاح الإسلامي وإعداد علمائنا له**"، الزهراء (القاهرة)، م٢، جـ١٠، شوال ١٣٤٤ هـ، ص ٥٩٣. البنا، رسالة "بين الأمس واليوم" **الرسائل**، ص ١٢٧.يوسف الدّجوي (من هيئة كبار العلماء)، "**الدين ضروري للعمران**"، نور الإسلام (القاهرة) السنة الأولى، م١، جـ٥، جمادى الأولى ١٣٤٩هـ، ص ٣٥٥ – ٣٧٤.

والتأكيد في المقابل على أن عدم التمسك بالدين الصحيح هو السبب الذي يصلح لتفسير حالة التخلف التي تعانيها الأمة[1].

والخطاب الإسلامي ينبّه إلى ضرورة التفريق بين حقيقة الإسلام، وواقع المسلمين، "فانحطاطهم (أي المسلمين) ليس دليلاً على أن الإسلام دين تأخر وانحطاط، بل هو أحرى بأن يكون دليلاً على أنهم ما انحطوا إلا منذ تركوا العمل بتعاليمه" [2].

لكن التيار الإسلامي حرص على الإقرار بأن الإسلام الذي يقود التقدم والنهوض هو الإسلام الصحيح غير المحرّف، البريء من البدع والأباطيل والتشويه والانحراف.

فقد اهتم الخطاب الإسلامي منذ "العروة الوثقى" بالتأكيد على ضرورة العودة إلى الإسلام في صفائه الأول، وفهمه فهماً صحيحاً غير مشوّه، وخاصة في مجال العقيدة[3] والدعوة إلى رفض كثير من المعتقدات الباطلة، كعقيدة الجبر، والغلوّ في التزهيد، والاعتقاد بأن الدنيا نقيض الآخرة[4].

---

(١) محب الدين الخطيب، **"الأسباب التي أدت إلى تأخر المسلمين"**، الفتح (القاهرة)، ع٢، ٦ ذي الحجة ١٣٤٤هـ (١٩٢٥م)، ص ١. أرسلان، **لماذا تأخر المسلمون؟** ص ١١٩. البنا، **مذكرات**، ص ٢٠٢.

(٢) عبد الباقي سرور نعيم، **"التجديد وموقف علماء الدين وأهل الرأي من المسلمين حياله"**، الفتح، (القاهرة)، ع٧٩، ١٩ رجب ١٣٤٦هـ / ١٢ يناير ١٩٢٨م، ص ١ -٢.

(٣) الأفغاني – عبده، **"القضاء والقدر"**، **العروة الوثقى**، ص ٩٢.

(٤) محمد عبده، من الرد على هانوتو، وردت تحت عنوان "الجامعة الإسلامية" المنار، (القاهرة) م١٠، جـ ٣، (ربيع الأول ١٣٢٥هـ / ١٢ مايو (أيار) ١٩٠٧، ص ٢٠٦. الكواكبي، الأعمال الكاملة (**أم القرى**)، ص ٢٤٩، ص ٢٥٢. محمد رشيد رضا، **"الدين والدنيا والآخرة"**، المنار (القاهرة)، م٣، جـ٨، ٢١ محرم ١٣١٨هـ / ٢٠ مايو (أيار) ١٩٠٠م، ص ١٧٦. أرسلان، **لماذا تأخر المسلمون؟**، ص ١٠٤. محب الدين الخطيب، **"الإصلاح الإسلامي"**، الفتح (القاهرة)، ع ٤٥٤، ١٧ ربيع الثاني ١٣٥٤هـ، ص ١.

واهتم الشيخ محمد رشيد رضا بمسألة تصحيح العقائد، والهجوم على البدع والمعتقدات الباطلة، وعلى ما أسماه "جهالة مبتدعة القبوريين وأمثالهم من أهل الدجل والخرافات والبدع"، وعدّها لا تقل خطورة على الإسلام من "دعاية اللادينية، ومفاسد ملاحدة المتفرنجة" (1).

ويشرح أحد علماء الأزهر الشيخ محمد عرفة أثر المعتقدات الباطلة في تخلف الأمم الشرقية وجعلها "أمماً اتكالية"، في حين أن سبب تقدم الأمم الغربية أنها كانت "أمماً استقلالية".

وهذا مرتبط بطبيعة المعتقدات، فإذا الأمم الشرقية "دانية قليلة الأمل في الحياة ترضى بالدون"؛ فإن الأمم الغربية "بعيدة الأمل لا ترضى من الغايات إلا أبعدها مثالاً وأشرفها مقصداً".

والمطلوب من الإصلاح الإسلامي أن "يجتث هذه العقائد الباطلة من الأمة، ويُحلّ محلها العقائد الإسلامية الصحيحة التي تدعو إلى الجد والعمل والمثابرة والجهاد في هذه الحياة" (2).

وفي سياق الدعوة إلى فهم الإسلام فهماً صحيحاً، يأتي التأكيد على أن لا تناقض بين الإسلام والعلم.

ولمّا كان يُقال بأن العصر عصر علم، وأن النهضة لن تقوم إلا على أساس من العلم العصري، فإن الإسلاميين يؤكدون بأن غاية الإسلام "لا تواجه غاية العلم مواجهة تنافر أو تضاد" (3).

---

(1) محمد رشيد رضا، **"الغوائل المهددة للتجديد الإسلامي"**، المنار (القاهرة)، م27، جـ1، 30 رمضان 1344هـ، 13 إبريل (نيسان) 1926، ص 11.

(2) الشيخ محمد عرفة، **"الإصلاح الحقيقي والواجب للأزهر والمعاهد الدينية"**، المنار (القاهرة)، م28، جـ10، 30 رجب 1346هـ، 23 يناير (كانون ثاني) 1928، ص 762.

(3) محب الدين الخطيب، **الفتح** (القاهرة)، ع6، 12 محرم 1345هـ، 22 يوليو (تموز) 1926، ص 2.

كما أنه لا يناقض "مصالح البشر"، ولا يعارض "التآخي مع المدنية الفاضلة"، وأن مقاصده العامة فيها صلاح البشرية جمعاء(١).

واقترنت الدعوة إلى اتخاذ الدين أساساً للنهضة، بالدعوة إلى ضرورة التعامل مع ضرورات العصر "يجب قبل كل شيء أن نفهم روح هذا العصر، وأن نستخدم أساليبه لتكريم حقيقتنا (الإسلام)" (٢)، وبضرورة تجديد الخطاب الإسلامي بما يلائم طبيعة العصر "وذلك بإيجاد طبقة جديدة من علماء الإسلام، تُحسن مخاطبة أهل هذا الزمـــــان، باللسان واللحن الذي يفهمونه" (٣).

لكن الخطاب الإسلامي وهو يحلّل أسباب التخلف وأسس التقدم، ويولي الدين أهمية كبيرة في هذه العملية، فإنه لم يغفل عن شمولية العوامل والأسباب، فقد أكد الإسلاميون منذ الأفغاني وعبده والكواكبي ورشيد رضا على عدم إمكانية حصر أسباب التخلف في واحد(٤).

وهذا ما يؤكده محب الدين الخطيب(٥)، وشاركه حسن البنا في موقفه هذا، عندما تحدث عن "الموبقات العشر" التي هي مواطن الخلل وتشكل عوامل التأخر، وهي "الاستعمار، الخلافات السياسية والشخصية والمذهبية، الربا

(١) عبد الباقي سرور، "**التجديد وموقف علماء الدين وأهل الرأي من المسلمين حياله**"، الفتح (القاهرة) ع ٧٩، ١٩ رجب ١٣٤٦هـ / ١٢ يناير ١٩٢٨، ص ١ – ٢.

(٢) محب الدين الخطيب، "**المنشقون عن القافلة**"، الفتح (القاهرة)، م١، ع ٤٢، ٢٧ رمضان، ١٣٤٥هـ (١٩٢٦م)، ص ٢.

(٣) محب الدين الخطيب، "**الإصلاح الإسلامي وإعداد علمائنا له**"، الزهراء، (القاهرة)، م٢، جـ١٠، شوال ١٣٤٤هـ (١٩٢٥م).

(٤) محمد رشيد رضا، "**فاتحة السنة السادسة عشرة**"، المنار (القاهرة)، م١٦، جـ١، ٣٠ محرم ١٣٣١هـ / ٨ يناير ١٩١٣م ، ص ٧.

(٥) محب الدين الخطيب، "**الإصلاح الإسلامي**"، الفتح (القاهرة)، ع ٤٥٤، ١٧ ربيع الثاني ١٣٥٤هـ (١٩٣٥م)، ص ١.

والشركات الأجنبية، التقليد الغربي، القوانين الوضعية، الإلحاد والفوضى الفكرية، الشهوات والإباحية، فساد الخلق وإهمال الفضائل النفسية، ضعف القيادة، وفقدان المناهج العلمية" [1].

وهكذا فالأسباب متنوعة تراوحت بين السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

ومن الواضح أن الخطاب الإسلامي قد أعطى الدين دوراً رائداً في مشروعه النهضوي، مؤكداً على أن النهضة الإسلامية لن تقوم إلا على أسس راسخة من الدين الصحيح، كما كان حالها في الماضي، لكن هذا يقتضي فهماً صحيحاً، وفهماً عصرياً للدين، كما انشغل الإسلاميون بالتأكيد على ما أكده السابقون من عدم مسؤولية الدين عن تخلف الأمة، وعدم تناقضه مع العلم، ومع روح العصر.

والأمر الجدير بالانتباه هو أن التيار الإسلامي قد أقرّ بحالة "التأخر"، ونلاحظ أن المقارنة كانت بالدرجة الأولى مع "المجد الإسلامي الأول"، وتالياً مع المدنية الغربية الحاضرة.

٢- الدعوة إلى الإفادة من علوم الغرب، ورفض التغريب :

أكد الخطاب الإسلامي على ضرورة التواصل الحضاري المنضبط والواعي مع حضارة الغرب، لكنه ظل حائراً في الموقف من الغرب وحضارته، فالغرب يثير الإعجاب كما يثير الغضب، ويثير الكره كما يثير الاحترام.

---

(١) البنا، **مذكرات**، ص ٢٦٢. البنا، **"دعوتنا"**، **الرسائل**، ص ٢٦.

ولم يبخل الإسلاميون بإبداء الاحترام لتلك الحضارة، والرغبة في الإفادة من تجربتها، واكتناه سر تفوقها[1]، بل والاعتراف بفضلها علينا في تعريفنا "ما يجب أن تكون عليه الحكومة" فمع أنها مبادئ موجودة لدينا في الإسلام، لكننا "لولا اختلاطنا بالأوروبيين ما تنبهنا من حيث نحن أمة أو أمم إلى هذا الأمر العظيم، وإن كان صريحاً جلياً في القرآن الكريم كما أن الشرق تعلم الكثير من الغرب"[2].

ويحافظ رشيد رضا على روح الاعتراف ببعض فضائل الغرب لفترة طويلة[3].

لكن شدة الهجمة الاستعمارية على العالم العربي والإسلامي إضافة إلى اشتداد الهجمة العلمانية، كانتا تستفزان الخطاب الإسلامي وتلجئانه إلى مزيد من التشدد في تقييم العلاقة مع الغرب، والمطالبة بضرورة "السعي لإصلاح ذات

---

(١) يعلل محمد رشيد رضا نهضة أوروبا بعدة أسباب هي، الاهتداء إلى معرفة القواعد والسنن الكونية ونواميس الاجتماع والعمران، ومن أهمها استعمال العقل والدين والأخذ بالبرهان، ومنها حرية الفكر والقول والعمل داخل حدود شريعة الأمة، والبلاد، واستغلال الإرادة، وتقييد سلطة الرؤساء الروحانيين والسياسيين إلى غير ذلك. محمد رشيد رضا "الحياة الملية"، المنار (القاهرة) م٢، ع٢٠، ٢١ ربيع الأول ١٣١٧هـ / ٢٩ (تموز) ١٨٩٩م، ص ٣٠٧ – ٣٠٩، وفي وقت قريب يقدم عبد الرحمن الشهبندر رؤية مشابهة في تحديد أسس التقدم الأوروبي، عبد الرحمن الشهبندر "التقليد"، المنار (القاهرة) م٤، جـ٩، ١٦ ربيع الأول ١٣١٩هـ، ٣ يوليو (تموز) ١٩٠١م، ص ٣٢٢.

(٢) محمد رشيد رضا، "**منافع الأوروبيين ومضارهم في الشرق**"، المنار (القاهرة)، م١٠، جـ٣، ١ ربيع الأول ١٣٢٥هـ، ١٢ مايو (أيار) ١٩٠٧م، ص ١٩٤ – ١٩٩.
محمد رشيد رضا، "**منافع الأوروبيين ومضارهم في الشرق**"، المنار (القاهرة)، م١٠، جـ٤، ربيع الآخر ١٣٢٥هـ / ١١ يونيو (حزيران) ١٩٠٧م، ص ٢٨٢ – ٢٨٤.

(٣) محمد رشيد رضا، "**الرحلة الأوروبية**"، المنار (القاهرة) م ٢٣، جـ٨، ٢٩ صفر ١٣٤١هـ، ٢٠ أكتوبر (تشرين أول) ١٩٢٢. ص ٦٣٥.

بين الشرق والغرب بالعدل والإنصاف ومبادلة المنافع وعدول الدول المستعمرة عن مطامعها" (١).

ومما لا شك فيه أن الخوف من مخاطر الغرب وشروره، جعلت الموقف الإسلامي يتصلب تدريجياً في النظر إلى العلاقة معه، مما أعاق عملية خلق بيئة ملائمة للتواصل الفاعل مع الحضارة الغربية(٢).

ومن هنا تبدأ عملية "المراجعة" الشاملة للمواقف الفكرية تجاه الغرب، ويبدأ الخطاب الإسلامي بالجنوح إلى التشدد، والدعوة إلى القطيعة أحياناً(٣)، وتصبح العلاقة طردية بين تصلّب الموقف الإسلامي من الغرب وحضارته من جهة، وتفاقم الهجمة الاستعمارية الغربية، وتطرف العلمانية المصرية من جهة أخرى.

وفي الحقيقة إن الروح النقدية لحضارة الغرب في الخطاب الإسلامي ليست وليدة هذه المرحلة، فهي قديمة، والخطاب الإسلامي يؤكد على أن ما في الغرب من إيجابيات هي مقتبسة من الإسلام، وأن حضارة الغرب غارقة في فضائل

---

(١) م . ن ، ص ٦٣٥.

(٢) هشام شرابي، **المثقفون العرب**، ص ١٣٤.

(٣) الشيخ محمد فرغلي وفا، **"الشرق والغرب"**، جريدة الإخوان المسلمين (القاهرة)، ع١٠، ٧ ربيع الأول ١٣٥٤هـ ، ١٨ يونيو (حزيران) ١٩٣٥، ص ١٣ – ١٤. وقبله كان حسن البنا قد اندهش لحالة "التناقض" التي نعيش عندما "نرفع عقائرنا بالمطالبة بالخلاص من أوروبا، ونحتج أشد الاحتجاج على أعمالها ومنكراتها، ثم نحن من ناحية أخرى نقدس تقاليدها ونتعود عاداتها ونفضل بضائعها"، وينادي بمقاطعة كل ما هو غير شرقي في العادات والتقاليد والبضائع للخروج من حالة التناقض، حسن البنا، **"واجب العالم الإسلامي أمام ما نزل به، ما هي الوسائل العملية الممكنة؟"**، الفتح (القاهرة)، ع ٢٥٥، ٢ صفر ١٣٥٠هـ، ص ٩ – ١٢.

حضارة الإسلام عليها[1]، وأن الشرق قد سبق الغرب إلى الصناعات العظيمة[2].

وينصب النقد لحضارة الغرب على ماديتها، وعجزها عن تحقيق المطالب الروحية والنفسية للإنسان، وأنها عجزت عن تحقيق الأمن والسلام للمجتمعات الغربية، مع الإقرار بنجاحها في تحقيق نجاحات مادية للفرد والدولة[3].

كما عاب الخطاب الإسلامي على حضارة الغرب علمانيتها وتشجيعها للإلحاد، وانحدارها الأخلاقي[4].

وهذا يقود الشيخ البنا إلى التنبؤ بنهاية سريعة للغرب المأزوم أخلاقياً واقتصادياً واجتماعياً وسياسياً[5].

لكن السؤال الهام الذي حار الجميع في الإجابة عليه، هو كيف نتعامل مع حضارة الغرب؟ ماذا نأخذ؟ وما ندع؟ وهل هذه العملية من السهولة بمكان، للحديث عن القدرة على الاختيار والانتقاء؟ ففي ظل الرغبة في التواصل مع العالم الحديث، وفي ظل الخوف على الهوية، يبقى السؤال محيراً.

لقد حاول الخطاب الإسلامي تبسيط المسألة، بالحديث عن أخذ النافع من المخترعات والعلوم الغربية، وترك عادات الغرب وتقاليده وأنماط السلوك

---

(١) علي مبارك، **الأعمال الكاملة لعلي مبارك**، المسامرة ١٩، ص ٥٣٥ – ٥٤٧.

(٢) محمد رشيد رضا، **"الرحلة الأوروبية"**، المنار (القاهرة)، م٣، جـ٨، (٢٩ صفر ١٣٤١هـ، أكتوبر (تشرين أول ١٩٢٢)، ص٦٣٧.

(٣) البنا، **رسالة بين الأمس واليوم، الرسائل**، ص ١٣٧ – ١٣٨.

(٤) البنا، **رسالة بين الأمس واليوم، الرسائل**، ص ١٣٧. مصطفى صادق الرافعي، **"رأيي في الحضارة الغربية"**، الهلال، م ٣٥، جـ١، أول نوفمبر (تشرين ثاني) ١٩٢٦، ص ٣٦.

(٥) حسن البنا، **"طريقان"**، "جريدة الإخوان المسلمين" (القاهرة)، ع ١٧، ٧ جمادى الأولى ١٣٥٤هـ، ١٦ أغسطس (آب) ١٩٣٥، ص ٣– ٦.

الاجتماعي السائدة لديه[1].

وقد عدّ الشيخ البنا هذا مجرد أخذ "الجوهري كالعلم والاقتصاد، وترك السفاسف كالعادات والآداب"[2].

وهذا ما أسماه مصطفى صادق الرافعي "اقتباس التحقيق" لا "اقتباس التقليد"، مؤكداً على مقولة الشاعر الانجليزي كيبلنج (Kebleng) "إن الشـــرق شـــرق والغرب غرب" [3].

والخطاب الإسلامي يبرر قبوله بأخذ النافع المفيد من حضارة الغرب، وخاصة العلوم الطبيعية أو العلوم العملية[4]، بالقول بأن "العلم لا وطن له" [5]، ولأننا بحاجة لهذه العلوم لننجز ما أنجزه الغرب من أعمال عمرانية[6].

إذاً هي بضاعتنا رُدّت إلينا، مع الإقرار بحاجتنا إلى ما عندهم لنستطيع مواجهتهم.

---

(١) محمد رشيد رضا، **"الرحلة الأوروبية"**، المنار (القاهرة) م ٢٣، جـ٨، (٢٩ صفر ١٣٤١هـ، ٢٠ أكتوبر (تشرين أول) ١٩٢٢)، ص ٦٣٧.

(٢) حسن البنا، **"السبيل إلى الإصلاح في الشرق"**، الفتح (القاهرة) ع ١٤٥، ١٥ ذي القعدة ١٣٤٧ هـ، ٢٥ إبريل (نيسان) ١٩٢٩، ص ٣.

(٣) مصطفى صادق الرافعي، **"نهضة الشرق العربي"**، الهلال (القاهرة)، م ٣١، جـ٩، أول يناير (حزيران) ١٩٢٣، ص ٩٢٩ – ٩٣٥. وقد عبر محب الدين الخطيب عن هذه الرؤية مراراً وتكراراً، محب الدين الخطيب، **"هل يوجد اليوم شرق"**، الفتح، ع ٦٠٣، ٢٦ ربيع الأول ١٣٥٧هـ (١٩٣٨م)، ص ٢- ٤. محب الدين الخطيب **"ألا نزال سائرين في غير الطريق"**، الفتح، م٥، ع ٢٢٥، ٢٢ جمادى الآخرة، ١٣٤٩هـ، ص ١- ٢، البنا، **"السبيل إلى الإصلاح في الشرق"**، الفتح، ع ١٤٥، ١٥ ذي القعدة ١٣٤٧هـ، ٢٥ إبريل ١٩٢٩، ص ١.

(٤) حسن البنا، **"حديث مع الأستاذ فريد وجدي حول ما نشرته عنه مجلة الحديث الحلبية"**، الفتح (القاهرة)، ع ١٥٩، ٣ ربيع الأول ١٣٤٨هـ، ٨ أغسطس ١٩٢٩، ص ١ – ٣. حسن البنا، "دعوتنا في طور جديد"، الرسائل، ص ١٢٢.

(٥) أحمد حسن الزيات، **وحي الرسالة**، جـ١، ص ١٨٦ – ١٨٧.

(٦) أرسلان، **لماذا تأخر المسلمون؟**، ص ١٤٤.

ويرى الشيخ البنا أن عملية الاقتباس عن الغرب عملية معقدة وصعبة، ولا بد من معيار يحكمها، ويؤكد أنه لا معيار غير "القرآن"، ثم "المنفعة وصالح المجموع، لا الهوى والشهوة" [1].

ويشير إلى قضية هامة، وهي أن عملية النقل والتقليد الأعمى لن تصنع نهوضاً أو تقدماً، لأن كثيراً مما يجري نقله وتقليده نشأ في بيئة غير بيئتنا، وكان نتاج تطور اجتماعي وسياسي واقتصادي مختلف تماماً عن بيئتنا وظروفنا، إذ يقول أن كثيراً من الأشياء التي تنقل عن الغرب "لم تكن في أوروبا إلا عن دواعٍ وأصول لم تتوفر في الشرق، ولا تتوفر فيه أبداً" ولذلك فإن "المدنيات لا تؤخذ من نهايتها، وإنما تنقل من أصولها ومبادئها" [2]، وهو طبعاً لا يدعو إلى ذلك، ولكنه يشير إلى فشل التقليد الأعمى، القائم على الطفرة والمحاكاة.

وتبقى جملة أسئلة معلّقة في الهواء، حول كيفية التحديث والتقدم، في ظل العداء مع الغرب، وكيف نتعامل مع الغرب؟ وماذا نأخذ؟ وماذا ندع من حضارته؟ وهل بالإمكان شطر حضارة الغرب إلى شطرين، "معنوي" مرفوض و "مادي" مقبول؟ وهل يمكن اقتباس "المادي" دون تسرب مستلزماته من مفاهيم وقيم "معنوية".

والإسلاميون عندما يسلّمون بالحاجة إلى "التجديد" بوصفه من الحاجات الطبيعية للجماعات البشرية[3]، فإنهم يرفضون التبعية والتغريب،وينادون بتجديد

---

(١) حسن البنا، **"السبيل إلى الإصلاح في الشرق"**، الفتح (القاهرة) ع ١٤٥، ١٥ ذي القعدة ١٣٤٧ هـ، ٢٥ إبريل (نيسان) ١٩٢٩، ص ٢.

(٢) م. ن ، ص ٢.

(٣) محمد رشيد رضا، **"التجديد والتجدد والمجددون"**، المنار، (القاهرة) م ٣٢، جـ١، جمادى الآخرة ١٣٥٠هـ، ٣ أكتوبر (تشرين أول) ١٩٣١م، ص ٥٠.

"استقلالي" مشيرين إلى التجربة اليابانية[١].

وقد عدّ الشيخ البنا التقليد الأعمى للغرب، أحد أشكال الهزيمة الناجمة عن ولع المغلوب بتقليد الغالب وفقاً للرؤية الخلدونية[٢].

في حين عدّها رشيد رضا نوعاً من أنواع "احتقار الذات" [٣].

أما أحمد حسن الزيّات فقد عدّها من صور "العبودية العقلية" [٤].

وفي هذا السياق يأتي الدفاع عن الذات والهوية، ومقاومة كل المخاطر التي تتهددهما، وهو ما أسماه مصطفى صادق الرافعي "معركة الذاتية" مؤكداً "أن الذاتية وحدها هي أساس قوتنا في النـــزاع العالمي، بكل مظاهره أيها كان، ولها وحدها باعتبار منها دون سواها نأخذ ما نأخذ ونهمل ما نهمل" [٥].

وفي مواجهة المناداة بالعلمانية وفصل الدين عن الدولة وعن الحياة العامة؛ فإن الإسلاميين يرفضون هذه الدعوة ويؤكدون أنها إن لزمت في حالة الغرب وتجربته المُرّة مع الكهنوت الكنسي، فإنها لا تلزمنا في المجتمعات المسلمة.

---

(١) محمد رشيد رضا، **"التجديد والتجدد والمجددون"**، المنار (القاهرة) م ٣١، جـ١٠، (صفر ١٣٥٠هـ يوليو (تموز) ١٩٣١م، ص ٧٧٢). مصطفى صادق الرافعي، **"الجديد والقديم"**، المنار (القاهرة) م ٢٧، جـ٣، (٣٠ ذي القعدة ١٣٤٤هـ / ١١ يونيو (حزيران) ١٩٢٦)، ص ٢٠٧.

محب الدين الخطيب، **"محافظـــون"** الزهراء (القاهرة) م ٣، جـ١، المحرم ١٣٤٥هـ (١٩٢٦م)، ص ٢– ٦.

محب الدين الخطيب، **"المنشقون عن القافلة"**، الفتح (القاهرة)، ع ٤٢، ٢٧ رمضان ١٣٤٥هـ (١٩٢٦م)، ص ١– ٢.

(٢) حسن البنا، **"خواطر في ترجمة معاني القرآن الكريم"**، الفتح (القاهرة)، ع ٤٩٥، ٩ صفر ١٣٥٥هـ (١٩٣٦م)، ص ١٠ – ١٣.

(٣) محمد رشيد رضا، **"المتفرنجون والإصلاح الإسلامي"**، المنار (القاهرة) م٢٠، جـ٨، (٣٠ شعبان ١٣٣٦هـ / ٩ مايو (أيار) ١٩١٨)، ص ٣٤٢.

(٤) أحمد حسن الزيات، **"الثقافة المتذبذبة"**، وحي الرسالة، جـ١، ص ١٨٥ – ١٨٦.

(٥) مصطفى صادق الرافعي، **"أخلاقنا قبل مدنيتهم"**، الفتح (القاهرة)، ع ١٤٧، ٩ مايو (أيار) ١٩٢٩، ص ٨ – ١٠.

لكنهم يستنكرون ما يُقال عن تخلي الغرب نهائياً عن الدين، ويؤكدون أنه ما زال مؤثراً في الحياة الغربية[1].

والشيخ البنا يؤكد على أن تجربتنا الحضارية تختلف عن تجربتهم، وإن ما يلزم لنهضتهم لا يلزم لنهضتنا، وأنه إذا كانت نهضة الغرب قد قامت على أساس "القضاء على كل مظاهر السلطة الدينية في الأمة، وفصل الدين عن سياسة الدولة العامة فصلاً تاماً"، فإن هذا لا يلزمنا في المجتمعات الإسلامية، "لأن طبيعة التعاليم الإسلامية غير طبيعة تعاليم أي دين آخر، وسلطة رجال الدين محصورة محدودة لا تملك تغيير الأوضاع ولا قلب النظم، مما جعل القواعد الأساسية في الإسلام على ممر القرون، تساير العصور وتدعو إلى الرقي وتعضد العلم وتحمي العلماء، فما كان هناك لا يصح أن يكون هنا" [2].

واستناداً لهذا فإن التيار الإسلامي تصدى بقوة لمحاولة أسلمة العلمانية، وإضفاء الصبغة الشرعية عليها، عندما أصدر الشيخ الأزهري علي عبد الرازق كتابه المثير للجدل "الإسلام وأصول الحكم".

لقد شعر الإسلاميون بخطورة الكتاب الذي يحاول التأصيل لفكرة العلمانية، بجعلها نابعة من طبيعة الإسلام نفسه، ولكون مؤلفه من رجال العلم والقضاء الشرعيين.

---

(١) حسن البنا، **"ومع ذلك يقولون أوروبا لا دينية"**، "جريدة الإخوان المسلمين" (القاهرة)، ع ١٢، ١٠ جمادى الأولى ١٣٥٢هـ (١٩٣٣م)، ص ٣. حسن البنا، **"طريقان"**، "جريدة الإخوان المسلمين"، (القاهرة)، ع ١٧، ٧ جمادى الأولى ١٣٥٤هـ، ص ٣.
الشيخ محمد عبد الله درّاز، **"استغلال الدين في خدمة السياسة"**، "جريدة الإخوان المسلمين"، (القاهرة)، ع ١٦، ١٣ رجب ١٣٥٢هـ (١٩٣٣م)، ص ٤.

(٢) حسن البنا، رسالة **"نحو النور"**، الرسائل، ص ٧٢.

ولذلك وصف رشيد رضا هذا الكتاب بأنه "شر مما كتب جميع أعداء الإسلام لهدم الإسلام وتمزيق شمل جامعته الدينية والدنيوية، يدعو المسلمين إلى الارتـــداد عـــن دينهم ويبيح لهم عصيان الله تعالى ورسوله فيما أمرا به ونهيا عنه" (١).

وعدّ حكم هيئة كبار العلماء ضد الكاتب وكتابه بأنه "النصر المبين، لأهل الدين على اللادينيين" (٢).

وراح يلقّب الشيخ علي عبد الرازق بعد خلعه العمامة بـــ "المسيو علي عبد الرازق"، ولهذا اللقب ما له من دلالات واضحة! (٣).

وارتبط هذا برفض التيار الإسلامي للانقلاب العلماني بقيادة كمال أتاتورك في تركيا، خاصة بعد إلغاء الخلافة ١٩٢٤م.

واهتم الخطاب الإسلامي بكشف مخاطره، والتحذير من تعميم هذه التجربة(٤)، خاصة في ظل تنامي الدعوات المنادية بتقليد مصر للتجربة الكمالية

---

(١) محمد رشيد رضا، "**الإسلام وأصول الحكم**"، المنار (القاهرة)، م ٢٦، جـــ٣، ٣٠ ذي الحجة ١٣٤٣ هـــ، ٢١ يوليو (تموز) ١٩٢٥، ص ٢٣١.

(٢) م . ن ، ص ٣٨٣.

(٣) محمد رشيد رضا، "**المسيو علي عبد الرازق ينزع العمامة ويودعها ويفتري على الأستاذ الإمام وعلينا**"، المنار (القاهرة)، م ٢٧، جـــ٩، ٣٠ جمادى الأولى ١٣٤٥هـــ، ٥ ديسمبر (كانون أول) ١٩٢٦م، ص ٧١٥ – ٧١٧. علي عبد الرازق، (**وداع العمامة**)، السياسة الأسبوعية، ع٣٦، ١٣ نوفمبر (تشرين ثاني) ١٩٢٦، ص ١٧.

(٤) كتب الشيخ محمد رشيد رضا سلسلة من المقالات منذ أواخر عام ١٩٢٢م، يعارض فيها إجراءات كمال أتاتورك بفصل السلطنة عن الخلافة، وتحويل الخلافة إلى منصب ديني منفصل عن السلطة المدنية، المنار، م ٢٣، جـــ١٠، ٢٩ ربيع الآخر ١٣٤١هـــ، ١٨ ديسمبر (كانون أول) ١٩٢٢م،

الجارية في تركيا[1].

وغير بعيد عن مقاومة العلمانية، فإن التيار الإسلامي انشغل بالتصدي للدعوات الصريحة والمبطنة للإلحاد[2]، وعدّها من أكبر المخاطر المهددة لهوية الأمة في أعز مقوماتها.

وعارض التيار الإسلامي الدعوة للإلحاد والترويج له تحت شعارات حرية العقيدة والتفكير أو حرية البحث العلمي والرأي والتعبير، ولذلك صادف

=ص ٧٢٩ – ٧٥٢. حسن البنا، **"وإن في ذلك لعبرة"**، الفتح (القاهرة)، ع ١٣٤، ٢٧ شعبان ١٣٤٧هـ، ٧ فبراير (شباط) ١٩٢٩م، ص ١ – ٢. البنا، **مذكرات**، ص ٥٩. البنا، **رسالة "بين الأمس واليوم"**، الرسائل، ص ١٣٩. الشيخ محمد شاكر، **"ما يجب اتخاذه من الوسائل لوقاية الأمم الإسلامية من النكبات التي حلت بها"** الفتح (القاهرة)، ع ٧٤، ١٤ جمادى الثانية ١٣٤٦هـ، ٨ ديسمبر (كانون أول) ١٩٢٧، ص ٣. الشيخ محمد شاكر، **"إما صبغة إسلامية وإما حكومة لا دينية على مثال الجمهورية التركية"**، الفتح (القاهرة)، ع ٧٨، ١٢ رجب ١٣٤٦هـ، ٥ يناير (كانون ثاني) ١٩٢٨، ص ١ – ٤.

(١) انتقد التيار الإسلامي الدعوات لتقليد التجربة الكمالية، والتعاطف الذي تبديه الصحافة مع الكماليين، محمد رشيد رضا، "الإلحاد والزندقة بمصر" المنار، (القاهرة) م ٢٩، جـ٣، ١٨ يونيو (حزيران) ١٩٢٨، ص ٢٢٧. محب الدين الخطيب، **"على غرار تركيا..!!"**، الفتح (القاهرة)، ع ٥٥٣، غرة ربيع الآخر ١٣٥٦هـ (١٩٣٧م)، ص ٣ – ٤.

واحتج حسن البنا على تصريحات رئيس الوزراء رئيس الوفد مصطفى النحاس التي أطرى فيها على أتاتورك وتجربته في تركيا، فبعث البنا رسالة إلى النحاس ينبه إلى خطورة هذه التصريحات محذراً من أن "يُفهم من هذا أن دولة النحاس باشا وهو الزعيم المسلم الرشيد يوافق على أن يكون لأمته – بعد الانتهاء من القضية السياسية – برنامج كالبرنامج الكمالي يتولى كل الأوضاع فيها ويفصلها عن الشرق والشرقيين ويسقط من يدها لواء الزعامة.."، حسن البنا، **"بين مصر وتركيا، إلى دولة الرئيس الجليل مصطفى النحاس باشا"**، "جريدة الإخوان المسلمين"، (القاهرة)، ع ١١، (٤ ربيع الثاني ١٣٥٥هـ / ٢٣ يونيو (حزيران) ١٩٣٦)، ص ١ – ٣. الفتح (القاهرة)، ع ٥٠٥، ١٣ ربيع الثاني ١٣٥٥هـ (١٩٣٦م)، ص ٥. البنا، **مذكرات**، ص ٢٦١.

(٢) كنا قد أشرنا في الفصول السابقة إلى نماذج من هذه الدعوات المروجة للإلحاد. انظر رداً مثلاً: محمد فريد وجدي، **"لماذا هو ملحد؟"**، الأزهر، م٨، جـ٧، (رجب ١٣٥٦) (١٩٣٧م)، ص ٧٣ – ٧٨.

كتاب "في الشعر الجاهلي" لطه حسين الصادر عام ١٩٢٦م معارضة شديدة في أوساط التيار الإسلامي.

وعُدّ جزءاً من حملة "الإلحاد والزندقة واللادينية"(١).

ونظر الشيخ محمد رشيد رضا للمسألة على أنها ليست مسألة شخص وأفكاره بل هي قضية التنازع بين ثقافتين هما : الثقافة الأزهرية (الدينية) وثقافة الجامعة المصرية (اللادينية) أو هي التنازع بين الدين والإلحاد في البلاد المصرية(٢)، وشاركه الشيخ البنا النظرة نفسها(٣)، وكتب الإسلاميون كثيراً حول هذه القضية(٤).

---

(١) "**تقرير لجنة من علماء الأزهر**"، المنار (القاهرة)، م ٢٧، جـ٢، ٢٩ شوال ١٣٤٤هـ، ١٣ مايو (أيار) ١٩٢٦م، ص ١٢٩ – ١٣٢.

(٢) محمد رشيد رضا، "**الدعوة إلى الإلحاد بالتشكيك في الدين، كتاب (في الشعر الجاهلي)**"، المنار (القاهرة)، م ٢٧، جـ٨، ٢٩ ربيع الآخر ١٣٤٥هـ، ٥ نوفمبر (تشرين ثاني) ١٩٢٦م، ص ٦٢٢.

(٣) البنا، **مذكرات**، ص ٥٩. وكان البنا قد رحب بقرار "إعدام" الكتاب وطالب بمصادرة الكتاب البديل الذي أصدره المؤلف بعد التعديل بعنوان "في الأدب الجاهلي"، وطالب بإبعاد طه حسين عن الجامعة حماية لعقائد الطلبة وأخلاقهم، وشكك في قدراته العلمية والأدبية ومنهجه في البحث والتفكير، حسن البنا، "**إلى حضرات النواب المحترمين وبخاصة الأستاذين عباس العقاد وزكريا مهنا**"، الفتح (القاهرة)، ع ٢٠٢، ١٨محرم ١٣٤٩هـ (١٩٣٠م) ، ص ٣ – ٥.

(٤) محمد رشيد رضا، "**الدعوة إلى الإلحاد بالتشكيك في الدين، كتاب (في الشعر الجاهلي)**"، المنار (القاهرة) م٢٧، جـ٨، ٢٩ربيع الآخرة ١٣٤٥هـ، ٥نوفمبر (تشرين ثاني) ١٩٢٦م، ص ٦١٩ – ٦٣٠. الشيخ محمد عرفة، "**منهج الدكتور طه حسين العلمي في البحث**"، المنار (القاهرة)، م ٢٧، جـ١٠، ٣٠ جمادى الآخرة ١٣٤٥هـ، ٤ يناير ١٩٢٧م، ص ٧٦٢ – ٧٦٨.
محب الدين الخطيب، "**ما أعرفه عن طه حسين**"، الزهراء (القاهرة)، م٣، جـ٤، ربيع الثاني ١٣٤٥ هـ (١٩٢٦م)، ص ٢٦٨ – ٢٧٦. إضافة إلى صدور عدد من الكتب في الرد على هذا الكتاب لمزيد من المعلومات حولها يمكن مراجعة، محمد محمد حسين، **الاتجاهات الوطنية**، جـ٢، ص ٣٠١.

وكتبت "الفتح" سلسلة من المقالات التهكمية حول جلسات مفترضة لعدد من المفكرين المصريين أعضاء الرابطة الشرقية، يتبادلون فيها أفكاراً وصفتها المجلة بأنها "إلحادية" (١).

والملاحظ أن الخطاب الإسلامي — في هذه المرحلة — وإن كان ما يزال معافىً من النبرة التكفيرية، فإنه كان يُشهر سلاح الاتهام بالإلحاد في وجه قطاعات واسعة من العلمانيين، استحق بعضهم هذا الاتهام بجدارة، بل سعى لنيله، لكن البعض الآخر كان بريئاً منه.

ثالثاً: الأسرة والمرأة

تعامل الخطاب الإسلامي مع قضية المرأة، في إطار الحرص على سلامة البناء الأسري، والحرص على سلامة الأخلاق العامة للمجتمع، والخشية من الفتنة والفساد، والشعور المتنامي بأن هناك مؤامرة تحاك ضد المرأة المسلمة تستهدف إخراجها من البيت لإفسادها، والأسرة، والمجتمع.

وكان الإمام محمد عبده قد قدّم في نهاية القرن التاسع عشر اجتهادات نابعة من جوهر مقاصد الشرع الإسلامي في مسائل الأسرة والمرأة. مستهدفاً تقديم نموذج إسلامي لتحرير المرأة بالإسلام، وليس تحريرها من الإسلام.

---

(١) **محاضر جلسات الإلحاد**، نص حوار مفترض بين طه حسين وزكي مبارك ومنصور فهمي، و د. هيكل، ومحمد عبد الله عنان، والعقاد، وتقول "الفتح" أن العقاد يريد أن يكون ملحداً لكنه لا يعرف كيف". **الفتح**، ع ٨٧، ٨ مارس (آذار) ١٩٢٨، ص ١٤ — ١٥، وفي العدد التالي تدخل محاوراً جديداً هو عزيز طلحة المحرر بجريدة السياسة، **الفتح**، ع٨٨، ١٥ مارس (آذار) ١٩٢٨، ص ٥. وفي حلقة جديدة يُضاف اسم أحمد لطفي السيد كزعيم ورئيس وصاحب سابقة، **الفتح**، ع ٩١، ١٢ إبريل (نيسان) ١٩٢٨، ص ٦ — ٧. وفي حلقة أخرى يُضاف اسم الشيخ التفتازاني، وصالح جودت، **الفتح**، ع٩٣، ٢٦ إبريل (نيسان) ١٩٢٨، ص ٦ — ٧.

لكن عدم تقبّل التيار الإسلامي للفكرة، جعل الراية تنتقل إلى الأيدي العلمانية، التي منحت المشروع بعداً تغريبياً، ساهم في إفشاله وجعله بعيداً عن واقع البيئة المصرية، كما دفع الخطاب الإسلامي نحو مزيد من التشدد، اعتقاداً من الإسلاميين بأن هذا يحمي الهوية ويصونها من عاديات التغريب.

ومن هنا فإننا سنلمس تراجعاً شبه كامل وبشكل تدريجي عن مجمل الآراء المستنيرة التي صاغها الأستاذ الإمام[1].

ويمكن دراسة الخطاب الإسلامي في هذه المسألة عبر المحاور الآتية :

١- الدفاع عن الحجاب ومقاومة السفور :

لما كان التياران الليبرالي واليساري قد انشغلا طويلاً بالدعوة إلى السفور ومقاومة الحجاب، فإن التيار الإسلامي انشغل أيضاً بهذه القضية، مدافعاً عن الحجاب ومقاوماً للسفور.

والجدل لم يقتصر على الزي حجاباً أو سفوراً فقط، بل امتد ليشمل دور المرأة في المجتمع، ودرجة انخراطها في الحياة العامة.

لقد أبدى الشيخ محمد رشيد رضا عطفاً على دعوة قاسم أمين في كتاب "تحرير المرأة" للاقتصار على الحجاب الشرعي، وجواز كشف المرأة لوجهها وكفيها، كما تعاطف مع دعوته إلى مخالطة النساء للرجال، مع تشديد الشيخ على أن يحدث ذلك دون خلوة.

لكن الشيخ رشيد رضا لم يبدِ الدرجة نفسها من التفهم والتعاطف تجاه

---

(١) لتكوين صورة وافية حول المرأة في المشروع الإصلاحي للأستاذ الإمام محمد عبده، يمكن مراجعة، د. محمد عمارة، **الإسلام والمرأة في رأي الإمام محمد عبده**، دار الرشاد، ط٥، د.ت، ص ١٢ – ٢٨، ٤٢ – ٦١.

قاسم أمين التالي "المرأة الجديدة"؛ لما لمسه من ميل قاسم أمين للثقافة الغربية، ومغالاته في نقد الحجاب، والدعوة إلى إزالته والتخلص منه، لكنه يبقى متفقاً مع قاسم أمين في ضرورة إصلاح شأن المرأة المصرية[1].

وهذا بطبيعة الحال لا يمنع الشيخ رشيد رضا من توجيه النقد لواقع ما يُسمى الحجاب في مصر، بخروجه على أصول اللباس الشرعي للمرأة المسلمة، ولكونه لم يعد سوى أحد أشكال "التبرج".

ويَعْجَب الشيخ للثورة ضد قاسم أمين، الذي لم يطالب سوى بالزي الشرعي، والاختلاط بدون خلوة. لكن الشيخ يرفض فكرة "تحرير المرأة"، لأنها ليست مسترقة لندعو لتحريرها[2]، ولم يفتأ الشيخ ينادي بالحجاب الشرعي، وجواز الاختلاط، وتحريم الخلوة[3].

ويبقى الخطاب الإسلامي يدور حول هذه المعاني، ويحافظ الشيخ رشيد رضا على مواقفه السابقة، لكنه يستشعر خطر تقليد الكماليين في تركيا، وينبه إلى أن الخوف من هذه النتيجة هو الذي "يحمل أهل الدين من صنف العلماء وغيرهم على إطلاق القول بوجوب كذا من الحجاب وتحريم كذا من السفور مثلاً" [4].

ومن هنا، فإن الشيخ محمد عبد الله دراز (شيخ علماء دمياط) يقول بإجماع

---

(١) محمد رشيد رضا، "**تقريظ كتاب المرأة الجديدة**"، المنار (القاهرة)، م ٤، جـ١، غرة ذي القعدة ١٣١٨هـ، ٢٠ فبراير (شباط) ١٩٠١، ص ٢٦ – ٣٤.

(٢) محمد رشيد رضا، "**تبرج النساء بمصر**"، المنار (القاهرة)، م٨، جـ٣، غرة رجب ١٣٢٣هـ، ٣١ أغسطس (آب) ١٩٠٥، ص ٥١٧ – ٥٢٠.

(٣) محمد رشيد رضا، "**الحجاب في الإسلام**"، المنار (القاهرة)، م ١٣، جـ١٠، ٣٠ شوال ١٣٢٦هـ، نوفمبر (تشرين ثاني) ١٩١٠م، ص ٧٧٥ – ٧٧٧

(٤) محمد رشيد رضا، "**فتوى**"، المنار (القاهرة) م ٢٦، جـ٦، ٣٠ ربيع الأول ١٣٤٤هـ، ١٨ أكتوبر (تشرين أول) ١٩٢٥، ص ٤١٩ – ٤٢٠.

الأئمة على أن بدن المرأة الحرة كله عورة بالنسبة لنظر الأجنبي، إلا الوجه والكفين والقدمين، ما لم تُخشَ فتنة من كشفها، وهكذا، فالكشف مقيد بعدم خشية الفتنة، ويذهب إلى شمول صوت المرأة بمفهوم "العورة" خشية الفتنة أيضاً[1].

وشـــاركه في هذا الموقف شيخ الإسلام الســـابق في الدولة العثمـــانية مصطفى صبـــري (١٨٦٩- ١٩٥٤م)[2]، محذراً من تحول السفور من كشف الوجه إلى نصف التعرّي، مشيراً إلى ما يحدث على شواطئ مصر، ومتسائلاً هل هذا السفور المطلوب؟ اقتداءً بتركيا الكمالية[3].

وهكذا استسلم الخطاب الإسلامي لهاجس الخوف من اتساع رقعة السفور التغريبـــي بمفهومه الشامل، كما يظهر الخطاب الإسلامي "اعتذارياً" يلجأ إلى الدفاع والتبرير، كما في حالة الدفاع عن الحجاب[4].

ولما كان "الخطاب السفوري" يقدم صورة منفّرة للحجاب، ولوضع المرأة المحجبة. ويعمد إلى الترويج للسفور ورسم أجمل صورة للمرأة السافرة، فإن

---

(١) الشيخ محمد عبد الله دراز، "**حجاب المسلمات وزي المسلمين**"، الفتح (القاهرة)، ع ٥١، ٣٠ يونيو (حزيران) ١٩٢٧، ص ١٢ – ١٣.

(٢) وُلد في توقات بتركيا، تلقى تعليمه الشرعي، وأصبح من علماء الحنفية، ثم تولى مشيخة الإسلام في الدولة العثمانية، هاجر عام ١٩٢٢م إلى مصر واستقر فيها إلى حين وفاته عام ١٩٥٤م. وله مجموعة من المصنفات في العلوم الشرعية. كان شديد المعارضة للنهج الكمالي في تركيا، وأشد من ذلك تخوفاً من انتشاره في البلاد الإسلامية. الزركلي، الأعلام، م٧، ص ٢٣٦.

(٣) الشيخ مصطفى صبري، "**السفور والحجاب**"، الفتح (القاهرة)، ع ٤٢٧، ٢٠ رمضان ١٣٥٣هـ، ص ٦ – ١٠. الفتح (القاهرة)، ع ٤٣٠، ١٩ شوال ١٣٥٣هـ (١٩٣٤م)، ص ٤ – ٦.

(٤) عبر غير واحد من رموز التيار الإسلامي، والصحافة الإسلامية عن هذه المخاوف، الشيخ عبد الرحمن الجزيري، "**حكم خروج النساء من بيوتهن وما يتعلق بذلك**"، الأزهر (القاهرة)، م٩، جـ٧، رجب ١٣٥٧هـ (١٩٣٨م)، ص ٤٤٢ – ٤٤٦.

محمد فريد وجدي[1] كان قد تنبّه لهذه المسألة، فنجده ينبّه إلى أن الحجاب الشرعي لا يتناقض مع الأناقة، وأنه لا مانع من أن تحافظ المرأة على أناقتها وهي تحافظ على حجابها في الوقت نفسه "والواقع أن الصلاح لا يمنع المرأة أن تبلغ من التأنق أقصى ما يحمله معنى الأناقة، وأن تكون من التمسك بالأساليب العصرية على أبعد ما تتوق إليه المرأة المحبة للجديد، ولكنه يمنعها فقط ما أجمعت عليه الشرائع والقوانين والعادات والذوق العام على أنه من المثالب، وهو أن ترمي بهذا التأنق إلى فساد نفسها ونفوس المحيطين بها" [2].

وإذا كان الشيخ حسن البنا اتخذ منهجاً يقوم على النأي بنفسه عن الجدل الفقهي، والخوض في ميدان الفتوى الشرعية؛ فإن هذا يفسر عزوفه عن الحديث في هذه المسائل، لكنه عندما بدأ بمواصلة إصدار مجلة المنار بعد وفاة صاحبها محمد رشيد رضا، فإنه اضطر للبحث في هذه المسائل ليؤكد بأن الإسلام يرى "في الاختلاط بين المرأة والرجل خطراً محققاً، فهو يباعد بينهما إلا بالزواج، ولهذا فإن المجتمع الإسلامي مجتمع انفرادي لا مجتمع مشترك"، معتبراً الاختلاط "مفسدة"، ومهما تحقق من مصالح عن الاختلاط، فإن درء المفاسد أولى من جلب المنافع، ولذلك فالشيخ يحبذ عكوف النساء في المنازل حتى في الصلاة، مخافة الفتنة، ولأن الاختلاط بضاعة أجنبية لا تمتّ للإسلام بأدنى صلة، وكان لها في حياتنا أسوأ الآثار[3].

---

(١) وُلد في الاسكندرية ونشأ فيها، تنقل بين دمياط والسويس واستقر في القاهرة، وعمل بديوان الأوقاف، تفرغ للعمل في الصحافة والتأليف، فقد أصدر مجلة "الحياة" في السويس، وجريدة "الدستور"، ثم "الوجديات" الأسبوعية، ونشر كتابه "دائرة معارف القرن الرابع عشر، العشرين"، وله عدد كبير من المؤلفات، وتولى تحرير مجلة الأزهر نيفاً وعشر سنين. وتوفي في القاهرة عام ١٩٥٤م. الزركلي، **الأعلام**، م٦، ص ٣٢٩.

(٢) محمد فريد وجدي، **"تعليم الدين للمرأة"**، النهضة النسائية، ع١١، يونيو (حزيران) ١٩٢٢، ص ٢٨٩.

(٣) حسن البنا، **"فتوى"**، المنار (القاهرة)، م ٣٥، جـ١٠، شعبان ١٣٥٩هـ، سبتمبر (أيلول) ١٩٤٠م، ص ٧٦٧-٧٦٨.

ويتبين مما سبق أن الخطاب الإسلامي كان ميالاً للتشدد في فترة الدراسة، لمواجهة الاجتياح التغريبـــي، ولإنقاذ ما يمكن إنقاذه وللوقوف في وجه الخطاب التغريبـــي المتطرف، وكذلك لمواجهة السلوك السفوري على النمط الغربي.

ويمكن ملاحظة درجة من التنوع في الخطاب الإسلامي، فهناك مواقف الشيخ رشيد رضا المتأثرة باجتهادات الأستاذ الإمام، والعازمة على الوفاء لروحه واجتهاداته نوعاً ما، برغم ضغط الواقع، واستفزاز الموجة التغريبية، وهناك مواقف أكثر تشدداً لبعض علماء الأزهر، ولشيخ الإسلام السابق في الدولة العثمانية المتخوف من "استنساخ" التجربة التركية، والمتحفّز لمقاومة أية مؤشرات فكرية وفقهية قد يستفيد منها دعاة العلمانية لتبرير دعاواهم، محبذاً التشدد أخذاً بمبدأ "سد الذرائع".

وهكذا تضيع كل الفرص لبلورة خطاب إسلامي مستقر، يعالج مشكلات المرأة والأسرة في ضوء مقاصد الشرع، وروح العصر، بعيداً عن الاستلاب أو الانغلاق، وبعيداً عن أجواء الفكر السجالي، أو ردات الفعل لجهة التميع أو لجهة التكلس.

٢- الموقف من تعليم المرأة وعملها وحقوقها السياسية :

يتأسس الخطاب الإسلامي في مسألة تعليم المرأة على قاعدة الإيمان بأن طلب العلم النافع فريضة على كل مسلم ومسلمة، وعلى إدراك أهمية تعليم المرأة، ما ينفعها في القيام بمهمتها الأساسية وهي رعاية الأسرة وتربية الأطفال.

ومع الإقرار بمبدأ حق المرأة في التعليم[1]، فإن الإسلاميين يجادلون في نوعية التعليم الذي تتلقاه المرأة ودرجته، ومستواه، وظروفه.

وبدأ الجدل داخل التيار الإسلامي في نهاية القرن التاسع عشر من درجة الصفر، من البحث في مسألة هل من حق المرأة تعلّم القراءة والكتابة، في ظل الخوف من أن يكون ذلك طريقاً للمفسدة.

وهذا ما عارضه الكواكبي بقوله : "ربما كانت العالمة أقدر على الفجور من الجاهلة، ولكن الجاهلة أجسر عليه من العالمة"، وعليه فإن إمكانية وقوع الفجور من "الأجسر" أكثر منها لدى "الأقدر" [2].

والشيخ محمد رشيد رضا يوافقه في هذه الرؤية، ويعارض في جعل الخوف من "المفسدة" مبرراً لحرمان المرأة من تعلم القراءة والكتابة[3].

ويؤكد على أهمية تربية المرأة وتعليمها لجسر الفجوة بينها وبين الرجل في "الأفكار والأخلاق والمقاصد والرغبات" [4].

لكن هذا يجب أن يترافق مع تربية خاصة للإناث، لا ينبغي أن تكون "تربية استقلالية" كما يتربى الذكور، فذلك يخلّ بوظيفة النساء الفطرية، فالمفروض "أن تربى البنت لتكون زوجة" [5].

---

(١) الإمام محمد عبده، **"الرد على هانوتو"، الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، م٣، ص ٢٠١ – ٢٣٤.
محمد رشيد رضا، **تاريخ الأستاذ الإمام**، جـ٢، ص ٤٧١.

(٢) الكواكبي، **"أم القرى"، الأعمال الكاملة للكواكبي**، ص ٨٧ – ٨٨.

(٣) محمد رشيد رضا، **"تعليم النساء"**، المنار، م٢، ع ٢١، ٢٨ ربيع الأول ١٣١٧هـ، ٥ أغسطس (آب) ١٨٩٩م، ص ٣٣٢.

(٤) محمد رشيد رضا، **"مسألة النساء"**، المنار (القاهرة)، م٥، جـ٣، غرة ذي الحجة ١٣٢٠هـ، ٢٨ فبراير (شباط) ١٩٠٣، ص ٨٨٤ – ٨٨٨.

(٥) محمد رشيد رضا، **"مسألة النساء"**، المنار (القاهرة)، م٦، جـ١٢، ١٦ جمادى الثانية ١٣٢١هـ، ٨ سبتمبر (أيلول) ١٩٠٣، ص ٤٧٠.

وهكذا فالشيخ يقترح العلوم اللازمة في تعليم البنات، وهي اللغة العربية وآدابها والحساب، والتاريخ العام بالإجمال، وفنون الطبخ والخياطة والتطريز[1] .

ومن الواضح التطور التدريجي في الانتقال من الجدل حول حقها في تعلم القراءة والكتابة، إلى القول بوجوب جسر الهوة بينها وبين الرجل في كل شيء تقريباً، إلى اقتراح برنامج تعليمي يعترف بحاجة المرأة إلى تعلم شيء غير "العلوم المنـــزلية"، لقد تم حسم هذه المسائل قبل فترة الدراسة.

وينتقل الشيخ "صاحب المنار" عام ١٩٣٠م إلى الدعوة لوجوب حصول المرأة على تعليمٍ موازٍ لتعليم الرجل، وتلقيها "جميع العلوم التي تنفع المرأة في تهذيب نفسها، وتربية أولادها، وتدبير منـــزلها"، والتأكيد على أن من حقها أن تتعلم كل علمٍ نافعٍ للبشر، وإن لم يكن مفروضاً عليها، إذا كان لا يشغلها عن المفروض من علمٍ وعمل[2].

وقد ساند هذه الرؤية كل من الشيخ محمد فريد وجدي[3]، والشيخ محمود شلتوت[4]، والشيخ حسن البنا، الذي يتحدث عن ضرورة مراعاة الحاجات

---

(١) محمد رشيد رضا، **"الحياة الزوجية"**، المنار (القاهرة)، م٨، جـــ٥، غرة ربيع الأول ١٣٢٣هـــ، ٦ مايو (أيار) ١٩٠٥، ص ١٨٦.

(٢) محمد رشيد رضا، **"المناظرة مع عزمي"**، المنار (القاهرة)، م ٣٠، جـــ٧، ٣٠ شعبان ١٣٤٨هـــ، ٣٠ يناير (كانون ثاني) ١٩٣٠، ص ٥٤٤

(٣) محمد فريد وجدي، **"هل للمرأة أن تتعلم العلوم العالية"**، الأزهر (القاهرة)، م٦، جـــ٧، رجب ١٣٥٤ هـــ (١٩٣٥م)، ص ٤٨٥ – ٤٩٢.

(٤) الشيخ محمود شلتوت، **"القرآن والمرأة"**، السياسة الأسبوعية (القاهرة)، ع٤، ٦ فبراير (شباط) ١٩٣٧، ص ١٤.

الخاصة للفتاة عند صياغة البرامج التعليمية الموجهة للفتيات(١)، ويؤكد على أن الفتاة يجب أن تعدّ لتكون أُماً بالدرجة الأولى (٢).

ولما ظهر التعليم المختلط في مصر(٣) عارضه الإسلاميون، وهذا "صاحب المنار" نفسه يعارض "بدعة التعليم المختلط"، وعدّها مجرد تقليد أعمى "للافرنج"، ولم تأتِ "عن خبرة تامة واستقلال في الرأي"، وتوسّع الشيخ في إبراز مخاطر "الاختلاط" الدينية والخلقية والصحية والعلمية(٤).

وتظهر أصوات إسلامية كثيرة، تحارب الاختلاط، وتطالب بمدارس خاصة بالنساء تدرِّس فيها نساء، أو أن يُدرِّس فيها رجال على أن ترتدي الطالبات "الخمار"، كما رأى شيخ الإسلام السابق(٥).

وساند الشيخ حسن البنا هذه الرؤية، ودعا إلى اعتبار "خلوة أي رجل بامرأة جريمة يؤخذان بها" (٦)، لكنه لم يعتبر الاختلاط جريمة أيضاً.

وساند التيار الإسلامي مطالبات طلابية بمنع الاختلاط في الجامعة(٧).

---

(١) حسن البنا، رسالة "نحو النور"، مذكرات، ص ٢٦٥.

(٢) حسن البنا، "المرأة المسلمة"، المنار (القاهرة)، م ٣٥، جـ١٠، شعبان ١٣٥٩هـ، سبتمبر ١٩٤٠م، ص ٧٦٥ — ٧٦٧.

(٣) دخلت أول طالبة مصرية الجامعة الأمريكية ١٩٢٨، ودخلت أول دفعة من الطالبات الجامعة المصرية عام ١٩٢٩.

(٤) محمد رشيد رضا، "مسألة الجمع بين الذكران والإناث في المدارس (ومسألة التجديد والتجدد)، مجمل محاضرة ألقاها محمد رشيد رضا في جمعية الشبان المسلمين"، المنار (القاهرة)، م٣٠، جـ٢، صفر ١٣٤٨هـ / ٨ يوليو (تموز) ١٩٢٩م، ص ١١٥ — ١٢٦.

(٥) الشيخ مصطفى صبري، "السفور والحجاب"، الفتح (القاهرة)، ع ٤٣٠، ١٩ شوال ١٣٥٣هـ (١٩٣٤م)، ص ٨ — ١٢.

(٦) البنا، مذكرات، ص ٢٦٥.

(٧) "مذكرة طلبة كلية الطب إلى مدير الجامعة"، الفتح (القاهرة)، ع ٥١٣، ١٧ جمادى الآخرة، ١٣٥٥ هـ (١٩٣٦م)، ص ٩. محب الدين الخطيب، "واجب الجامعة المصرية نحو البيئة التي نشأت فيها"، الفتح، ع ٥٤٢، ٢ محرم ١٣٥٦هـ، ص ١ — ٢.

ورحبت الصحافة الإسلامية بكل الأصوات المعارضة للاختلاط في التعليم الجامعي والمدارس العليا، وخاصة الأصوات النسائية[1].

ومن الواضح أن اهتمام الخطاب الإسلامي بأن يكون التعليم الموجّه للمرأة من نوعية خاصة، كان مردّه الاعتقاد بأن النهاية المنطقية لفتح آفاق التعليم على أوسع أبوابها، وفي كل التخصصات أمام المرأة، هو انخراطها في مجالات الحياة العامة المختلفة. ومن هنا فلا غرابة أن نجد تشدداً في مسألة عمل المرأة خارج المنــــزل.

وفي الحقيقة أن مسألة عمل المرأة خارج المنــــزل لم تكن مسألة ملحة في هذه المرحلة موضع الدراسة؛ فالمرأة الريفية والبدوية، لم تنقطع طيلة العصور عن العمل مع زوجها في مجال عمله وعيشه، أما المرأة في المدن فإنها لم تصل بعد إلى درجة كافية من التعليم والتدريب اللذين يؤهلانها للعمل في الوظائف العامة.

وبالرغم من ذلك فإن التصدي النظري للمسألة كان يظهر بين فينة وأخرى، مع تزايد أعداد الخريجات اللواتي ينخرطن في الأعمال العامة.

فإذا كان الكواكبي قد تحدث في نهاية القرن التاسع عشر، عن أن عمل المرأة يُعدّ تدعيماً لنهضة المجتمع، كما يُعدّ جزءاً أساسياً من مهمة التربية والتعليم. لذلك فهو يفضل المرأة الريفية ثم البدوية على الحضرية والمدنية المتبطلة، ويرى

---

(١) **خطبة عزيزة عصفور** (طالبة بكلية الحقوق)، الفتح (القاهرة)، ع ٥٤٥، ٤ صفر ١٣٥٦هـ (١٩٣٧م)، ص ٩ — ١٠، وكانت "الفتح" قد مهدت لهذه الخطبة في العدد السابق، مؤيدة لما ورد فيها من عدم تحبيذ التعليم الجامعي للفتاة أصلاً، والدعوة إلى الفصل بين الجنسين، **الفتح**، (القاهرة)، ع ٥٤٤، ٢٦ محرم ١٣٥٦هـ (١٩٣٧م)، ص ٥.

السيدة لبيبة أحمد **"بناتنا والتعليم الجامعي"**، الفتح (القاهرة)، ع ٥٤٤، ٢٦ محرم ١٣٥٦هـ (١٩٣٧م)، ص ٦ — ٧. وهي تؤيد التعليم الجامعي للفتاة، لكن على أن يكون تعليماً خاصاً يراعي الدور المناط بالمرأة في المجتمع، وهو بالدرجة الأولى تربية الأبناء ورعاية البيت والزوج.

في الأخيرة عاملاً سلبياً في الحياة العامة[1]، فإن الشيخ محمد رشيد رضا قد عبّر عن رؤية مغايرة في الفترة نفسها، عندما أفصح عن رفضه الدعوة في الغرب إلى منح المرأة مساواة كاملة، حتى في الحقوق السياسية كالانتخاب والترشيح[2].

ولما كان الشيخ يعارض هذه الدعوة في الغرب، فمن باب أولى أنه يرفضها في الشرق، وكأنه يستشعر خطورة أن تنتقل عدوى المطالبة بحقوق المرأة في العمل والممارسة السياسية من الغرب إلى الشرق.

لكن ما خشيه الشيخ حدث فعلاً عندما تزايدت أعداد الخريجات من المصريات الباحثات عن عمل.

وعندما انشغلت مصر بصياغة دستور عام ١٩٢٣م، فتعالت الأصوات المطالبة بمنح المرأة حقوقاً سياسية.

وفي هذه الأجواء يكتب الشيخ محمد فريد وجدي، مؤكداً أن الإسلام أباح للمرأة تولي الوظائف الدينية والتعليمية والقضائية، وكل عمل دون ذلك، لكنه يعارض أن تنصرف المرأة عن وظيفتها الطبيعية إلى العمل السياسي والمنازعات الحزبية[3].

لكن الشيخ وجدي عاد في العام ١٩٣١م لمناقشة مسألة الفروق الطبيعية بين الرجل والمرأة، مما يجعل للمرأة وظائف خاصة[4]، ليرفض مشاركة المرأة

---

(١) الكواكبي، **"طبائع الاستبداد"، الأعمال الكاملة للكواكبي**، ص ١٦٩.

(٢) محمد رشيد رضا، **"أيتها الفتاة"**، المنار (القاهرة)، م٢، جـ٣، ١٣ ذي القعدة ١٣١٦هـ، ٢٥ آذار (مارس) ١٨٩٩م، ص ٤٥ – ٤٦.

(٣) محمد فريد وجدي، **"كمال المرأة، منح النساء حقوق الانتخاب وقبولهن في الوظائف العامة"**، النهضة النسائية (القاهرة)، ع ٨، مارس (آذار) ١٩٢٢، ص ٢٠٦ – ٢٠٩.

(٤) محمد فريد وجدي، **"الفرق بين الرجل والمرأة"**، مجلة الشبان المسلمين، (القاهرة)، م٢، جـ٤، شعبان ١٣٤٩هـ، يناير (كانون ثاني) ١٩٣١، ص ٢٩١ – ٢٩٧. وانظر موقفاً مسانداً، الأستاذ حامد عبد

الرجل في أعماله الخارجية، معلّلاً ذلك بأن "الفطرة المجرّدة والعلوم العصرية نفسها تنافيها وترى فيها خطراً على المجتمع" (1). في حين برّر بعضهم معارضته لعمل المرأة، بأن ذلك يتسبب في زيادة معدلات البطالة بين الشباب، ثم إنه يتسبب في عدم إقبالهم على زواج الفتاة العاملة، فضلاً عن المبررات الأخلاقية(2).

لكن الشيخ محمد رشيد رضا، مع إقراره بأنه لا خير للجنس اللطيف في مساواة الرجال ومشاركتهم أعمالهم، وإيمانه بتقسيم الوظائف الأساسية في الحياة بين النساء والرجال؛ فإنه يقدم اجتهاداً مفاده أن الإسلام "لا يمنع غير الزوجات والأمهات من المسلمات أن يشتغلن بالتوسع في بعض العلوم والأعمال العامة بقدر استعدادهن ورغبتهن" (3).

والشيخ رشيد رضا عندما يتحدث في الفروق بين المرأة والرجل، وما يترتب عليها من تقسيم للعمل والوظائف بينهما، فإنه يرى بأن "هذا التفضيل إنما هو للجنس على الجنس لا لجميع أفراد الرجال على جميع أفراد النساء، فكم

=القادر (وكيل أصول الدين)، الذي يقول باختلاف الرجل والمرأة في التكوين الجسمي وفي الاستعداد والمواهب العقلية والخلقية. "**صحيفة دار العلوم**" (القاهرة)، م1، ع1، ربيع الأول 1353هـ، يونيو (حزيران) 1934م، ص 81 – 86.

(1) محمد فريد وجدي، "**هل للمرأة أن تتعلم العلوم العصرية**"، الأزهر (القاهرة)، م6، جـ7، رجب 1354هـ (1935م)، ص 485 – 492.

(2) محب الدين الخطيب، بتوقيع (ميم)، "**سوانح (زكي مبارك أيضاً، حول توظيف المرأة)**"، **الفتح** (القاهرة)، ع 218، 3 جمادى الأولى 1349هـ (1930م)، ص 6 – 7.

(3) محمد رشيد رضا، **نداء للجنس اللطيف**، المنار (القاهرة)، م 32، جـ5، محرم 1351هـ/ مايو (أيار) 1932، ص 375.

من امرأة تفضل زوجها في العلم والعمل به، وفي قوة البنية والقدرة على الكسب" [1].

والنتيجة المنطقية لهذا التفسير المستنير هي إغلاق الباب أمام إصدار أحكام مطلقة وعامة تحرّم على المرأة العمل خارج بيتها لمجرد كونها امرأة، كما أنه يفتح الباب من جهة أخرى، لإتاحة المجال أمام النساء المتميزات لممارسة الوظائف العامة، وينتقل بمسألة عمل المرأة من دائرة الحلال والحرام، إلى دائرة الظروف والضرورات الاجتماعية.

ويبقى الشيخ محمد رشيد رضا وفياً لموقفه القديم في مسألة منح المرأة حقوقاً سياسية، فبالرغم من قوله بحق المرأة في مشاركة الرجال الشعائر الدينية والأعمال الاجتماعية والسياسية، وإشارته لحادثة مبايعة النساء للنبي عليه السلام[2]؛ فإنه بالرغم من ذلك، وبدلاً من أن يطالب بحق المرأة في العمل السياسي والانتخاب والترشيح؛ فإنه ينادي بالنساء "دعن فتنة السياسة" [3].

وتعرض مجلة "الفتح" صوتاً نسائياً يعارض عمل المرأة خارج المنـــزل، ويؤكد المفاسد الناجمة عنه[4]، وترحب "الفتح" بهذا الصوت النسائي، الداعي إلى عكوف النساء في البيوت، والمنادي بعدم منح المرأة الحق في الانتخاب،

(١) محمد رشيد رضا، نداء للجنس اللطيف، المنار (القاهرة)، م ٣٢، جـ٥، محرم ١٣٥١هـ / مايو (أيار) ١٩٣٢، ص ٣٨٠.

(٢) م . ن ، ص ٣٥٨ – ٣٦١.

(٣) محمد رشيد رضا، نداء للجنس اللطيف، المنار (القاهرة)، م ٣٢، جـ٩، جمادى الآخرة ١٣٥١هـ، أكتوبر (تشرين أول) ١٩٣٢، ص ٧١٢.

(٤) "خطبة عزيزة عباس عصفور في مناظرة في نادي التجارة العليا"، الفتح (القاهرة)، ع ٥٧٧، ٢٢ رمضان ١٣٥٦هـ (١٩٣٧م)، ص ١٠ – ١٣.

لكون المرأة لا تمتلك القدرات الكافية لممارسة حق الانتخاب العام، إذ أن من السهل التغرير بها، ثم لأن المرأة الفرنسية لم تحصل على هذا الحق حتى الآن![١].

وفي نهاية مرحلة الدراسة يقدم الشيخ حسن البنا رؤية مفادها أن الإسلام قد حرّم على المرأة مزاولة الأعمال العامة، وأن الإسلام يرى للمرأة مهمة طبيعية أساسية هي رعاية المنـــزل والطفل، لكنه لا يمانع، وفي حالة "الضرورة الاجتماعية" في خروج المرأة لمزاولة عمل آخر دون أن تهمل وظيفتها الأساسية، وبعيداً عن الاختلاط، وبضمان إبعاد فتنة المرأة عن الرجل وفتنة الرجل عن المرأة، على أن يكون عمل المرأة هو الاستثناء "لا أن يكون هذا نظاماً عاماً من حق كل امرأة أن تعمل على أساسه"، والمبررات كثيرة أحدها الخوف من تفاقم مشكلة البطالة[٢]. وهي رؤية لا تختلف كثيراً عن رؤية صاحب المنار.

وليس من المتوقع أن ينادي الشيخ البنا بحقوق سياسية للمرأة، وانخراطها في العمل السياسي، في الوقت الذي كان ينقم فيه على التجربة الحزبية في مصر، وينادي بحل الأحزاب السياسية المصرية[٣]، ويعارض فيه انخراط المرأة في الحياة العامة، واشتغالها في الوظائف العامة.

لكن التيار الإسلامي خلال هذه المرحلة يُبدي استغراباً وعجباً من شدة تركيز القوى العلمانية على مسألة "تحرير المرأة"، مما يثير الشكوك في حقيقة المرامي والأهداف، ويتساءل أحدهم على صفحات جريدة الإخوان، "وإلا فما بال هؤلاء — المصلحين — والبلد محتل والشرف مهان، والكرامة محتضرة،

---

(١) عزيزة عباس عصفور، "مشاركة المرأة الرجل في الدخول إلى ميدان الأعمال"، الفتح (القاهرة)، ع ٥٩٢، ٨ محرم ١٣٥٧هـ (١٩٣٨م)، ص ١٠ — ١٤.

(٢) حسن البنا، "المرأة المسلمة"، المنار (القاهرة)، م ٣٥، جـ١٠، شعبان ١٣٥٩هـ، سبتمبر ١٩٤٠، ص ٧٦٥ - ٧٧٣.

(٣) البنا، رسالة نحو النور، الرسائل، ص ٧٤. البنا، مذكرات، ص ٢٦٣ — ٢٦٤.

والفقر والبؤس والشقاء ينتشر ما بالهم.." يركزون على هذه القضية[1]، إذا ما زالت القضية غير ذات أولوية في نظر بعض الإسلاميين.

وفي المجمل فإن الخطاب الإسلامي شهد تطوراً ملحوظاً في موقفه من مسألة تعليم المرأة، من حيث مستوى التعليم ونوعيته لجهة المساواة مع الرجل، وإن كان هذا يأتي بشكل متدرج، وتحت ضغط الواقع، وبخطاب مُفعم بالتردد والتلكؤ والخجل.

كما أننا نلحظ تطوراً مماثلاً في مسألة عمل المرأة، واعتراف بأهمية الاستجابة للضرورة الاجتماعية، أما في مسألة الحقوق السياسية للمرأة فإن الخطاب الإسلامي لم يصل في هذه المرحلة إلى درجة الاعتراف بحقوق سياسية للمرأة، وإن كان صوت السيد محمد رشيد رضا متميزاً في اجتهاداته المستنيرة المستوحية لروح الأستاذ الإمام محمد عبده واجتهاداته.

٣- الدعوة إلى شرعية الأحوال الشخصية :

لما كان التياران الليبرالي واليساري يتبنيان الدعوة إلى مدنية الأحوال الشخصية، فإن التيار الإسلامي رفض هذه الدعوة، وعدّها دليلاً ساطعاً على التحديث التغريبي المُنْبَتّ عن الواقع، ومؤشراً على درجة متطرفة من التقليد الأعمى لكل ما هو غربي، ونادى في المقابل بوجوب التزام أحكام الشرع الشريف في هذا الميدان.

ولما تصاعد الجدل حول قانون الأحوال الشخصية الجديد عام ١٩٢٧م - والذي صدر حاملاً رقم ٢٥ لعام ١٩٢٩م- وتعالت أصوات تطالب بتضمينه

---

(١) علي إبراهيم الأقطش، "حول الإصلاح الاجتماعي بين المنع والدفع"، "جريدة الإخوان المسلمين"، ع١٨٤، ١٣ أغسطس (آب) ١٩٣٥، ص ١٤ - ١٧.

نصاً يمنع تعدد الزوجات، فإن الشيخ محمد رشيد رضا يقوم بنشر فتوى قديمة للأستاذ الإمام تعتبر تعدد الزوجات "عادة" وأن التعدد هو الاستثناء وليس الأصل، كما أنه مشروط بالعدل، وأن من حق الحاكم أو العالم منعه، وبرّر ذلك بأن العدل مفقود، وأن المرجح في الأغلب الأعم فقدان العدل، كما أن سوء معاملة الرجال لزوجاتهم في حالة التعدد، وحرمانهن من حقوقهن في النفقة والراحة يعتبر مبرراً آخر، إضافة إلى ما يفرزه التعدد من فساد وعداوة بين الأولاد من زوجات مختلفة[1].

ويعلّق الشيخ "صاحب المنار" على فتوى الأستاذ الإمام، موافقاً على ما ذهب إليه من "جواز منع كل مباح ثبت ضرر استعماله لدى أولي الأمر" [2].

كما أنه يتفق مع ما ذهب إليه الأستاذ الإمام عندما "استثنى من منع تعدد الزوجات ما كان لغرض شرعي صحيح، وهو طلب النسل"، طبعاً في حال عقم الزوجة، لكنه يعتقد بأن الضرورات لا تتوقف على هذه، ولا يسهل حصرها في عدد معين، ومنها مرض الزوجة الأولى، ويؤكد على أن الإسلام إنما أباح "التعدد المعيّن بشرط إرادة العدل والقدرة على النفقة لدفع مفاسد وتقدير مصالح متعددة جعلته من الضرورات الاجتماعية في أمة ذات دولة وسلطان فرض عليها تنفيذ شريعتها، وحماية بيضتها، وتديُّن الله بالفضيلة؛ فهي تحرّم الزنا، وهي عرضة لأن يقل فيها الرجال ويكثر النساء بالحروب وغيرها، حتى يكون من مصلحتهن أن يكفل الرجل اثنتين أو أكثر منهن" [3].

---

(١) "فتاوى المنار"، المنار (القاهرة)، م ٢٨، جـ١، ٢٩ شعبان ١٣٤٥هـ، ٣ مارس (آذار) ١٩٢٧م، ص ٢٩ — ٣٤.

(٢) م. ن، ص ٣٤ — ٣٥.

(٣) م. ن، ص ٣٥.

وهكذا فإنه يدافع عن حكمة مشروعية التعدد، ويختلف مع أستاذه الإمام في موقفه المتشدد ضد التعدد، ويقول : "وما ذكره، رحمه الله، من مفاسد التعدد ليس سببه التعدد وحده لذاته بل يُضم إليه فساد الأخلاق، وضعف الدين، وقد كان يَعرفُ من ذلك ما يقل أن يعرفه غيره من أهل البصيرة والخبرة لشدة غيرته وعنايته بالإصلاح، وهو الذي كان يُؤلم قلبه ويُذهله عما لهذه الضرورة الاجتماعية من الفوائد التي أشرنا إلى أهمها" [1]، إذاً "صاحب المنار" يعتقد بأن فرط إحساس الأستاذ الإمام بالمشكلات الاجتماعية الناجمة عن واقع الزواج المتعدد، هو الذي أذهله "عما لهذه الضرورة الاجتماعية من الفوائد"، خاصة وأن الإمام كان على صلة بالقضاء الشرعي.

وفي وقت لاحق تحدث "صاحب المنار" عن حق المرأة شرعاً في أن تشترط في عقد الزواج "أن لا يضارها الزوج بزواج أخرى" [2].

وقد ساند كل من شكيب أرسلان[3]، ومحمد فريد وجدي[4]، الفكرة القائلة بأن الأصل في الشرع هو عدم التعدد، والاكتفاء بواحدة إلا في حالة

---

(١) **"فتاوى المنار"** ، المنار (القاهرة)، م٢٨، جـ١، ٢٩ شعبان ١٣٤٥هـ، ٣ مارس (آذار) ١٩٢٧م، ص ٣٥.

(٢) محمد رشيد رضا، **"الطلاق والتعدد"**، المنار (القاهرة)، م ٣٠، جـ٧، ٣٠ شعبان ١٣٤٨هـ، ٣٠ يناير (كانون ثاني)١٩٣٠، ص ٥٤٥.

(٣) شكيب أرسلان، **"تعـــدد الزوجات"**، الفتح (القاهرة) ع ١٨٢، ١٦ يناير (كانون ثاني) ١٩٣٠، ص ٥.

(٤) محمد فريد وجدي، **"كلمات اجتماعية في الزواج ووحدة الزوجة، وتعدد الزوجات"**، الأزهر (القاهرة)، م٨، جـ٧، رجب ١٣٥٦هـ (١٩٣٧م)، ص ٤٩٢ — ٤٩٧.

الضرورة، وللضرورة أحكام. وانتقد محمد فريد وجدي السماح بالتعدد مجرّداً من كل الضمانات القانونية للنساء[1].

وفي الوقت الذي واصل فيه الشيخ محمد رشيد رضا التزامه بآراء أستاذه الإمام بجواز منع التعدد، وفقاً لقاعدة لا ضرر ولا ضرار، وقاعدة تقديم درء المفاسد على جلب المصالح، وبالاستناد إلى مقولة الإمام "أنه يستحيل تربية الأمة تربية صحيحة مع كثرة هذا التعدد الإفسادي الذي صار يجب منعه" [2]، في هذا الوقت تظهر أصوات إسلامية ترى خلاف هذه الرؤية.

إذ نجد أن الشيخ أحمد محمد شاكر يعتقد بأن مجرد النص على اشتراط موافقة القاضي للسماح للرجل بتعدد الزوجات، يُعدُّ تمهيداً للمنع، وبشكل تدريجي مخالف للشرع، وبدلاً من منع التعدد يقترح معاقبة من لا يعدل بين زوجاته[3].

ويبدو تخوّف التيار الإسلامي من الهجمة التغريبية، واضحاً في ما يذهب إليه "شيخ الإسلام السابق"، عندما يرد على ما يجري في تركيا الكمالية، والأصوات المصرية المنادية بالاقتداء بالتجربة الكمالية، فيقول بأن التعدد هو الأصل في الشرع، وأن التربية السليمة قادرة على تخليص المجتمع من السلبيات التي تُساق للتدليل على مفاسد التعدد، ويقول "شيخ الإسلام السابق" بالحرف؛ "من رأى نفسه على شرف الوقوع في الفسق إن كان عزباً فليتزوج، وإن كان متزوجاً

---

(١) محمد فريد وجدي، **"الآراء العالية في الإسلام والمسلمين، الصراع بين الجنسين في البلاد الإسلامية"**، الأزهر (القاهرة)، م١٠، جـ٤، ربيع الأول ١٣٥٨هـ (١٩٣٩م)، ص ٣٩٧.

(٢) محمد رشيد رضا، **نداء للجنس اللطيف**، المنار (القاهرة)، م ٣٢، جـ٥، محرم ١٣٥١هـ / مايو (أيار) ١٩٣٢م، ص ٣٨٩ – ٣٩١.

(٣) الشيخ أحمد محمد شاكر، **"قانون الزواج والطلاق"**، المقطم (القاهرة)، ع ١١٩٤٣، ٧ يونيو (حزيران) ١٩٢٨، ص ٢، المقطم (القاهرة)، ع ١١٩٤٧، ١٢ يونيو (حزيران) ١٩٢٨، ص ١.

فليتزوج ثانية وثالثة ورابعة، حتى يحصل له الاستغناء، فإن لم يحصل بالرابعة وتاق إلى خامسة؛ فليطلق إحدى نسائه وليجعل الخامسة رابعة"، وهذا — في رأيه — وإن كان يبدو لبعضهم أنه تلاعب بالأهل والعيال فإن "بعض الشر أهون من بعض" (١).

ونجد محب الدين الخطيب صاحب مجلة الفتح ورئيس تحريرها يتبنى أفكار "شيخ الإسلام السابق"، ويؤمن بأن الخوف من الفتنة هو الشر الأكبر من تعدد الزوجات(٢).

ومن الواضح أن هذا يُعدّ تراجعاً عن اجتهادات الشيخ محمد عبده المستنيرة، كما يُظهر بعض التناقض في الخطاب الإسلامي عندما يتحدث الإسلاميون دائماً عن الحرص على سلامة الأسرة وتماسكها في معرض الحديث عن حقوق المرأة في التعليم والعمل والحقوق السياسية، خوفاً من أن ينعكس تمتع المرأة بهذه الحقوق سلباً على سلامة الأسرة وتماسكها، في حين يتغافل كثير من الإسلاميين وفي مقدمتهم "شيخ الإسلام السابق" عن هذا الشعار عندما يقدم رؤيته السابقة في التعدد والطلاق، ويجد من يوافقه عليها تصريحاً أو ضمناً بالسكوت والإقرار، غير آبهين بالكوارث الاجتماعية التي ستنجم عن الأخذ بهذه الآراء المناقضة تماماً لمقاصد الشرع الحنيف.

وارتفعت أصوات كثيرة تطالب بتحريم الطلاق بالنص القانوني، في حين رفض التيار الإسلامي هذه المطالبات، ولعل معالجات محمد رشيد رضا للمسألة تعد من أنضج المعالجات الإسلامية لها.

---

(١) مصطفى صبري أفندي شيخ الإسلام للدولة العثمانية سابقاً، **"تعدد الزوجات"**، الفتح (القاهرة)، ع ٤٢٠، ٣٠ رجب ١٣٥٣هـ (١٩٣٤م)، ص ٨ — ١١.

(٢) محب الدين الخطيب، **"الهجوم على حكم من أحكام القرآن"**، الفتح (القاهرة)، ع ٤٥٨، ١٦ جمادى الأولى ١٣٥٤هـ (١٩٣٥)، ص ١ — ٢.

وهو يستند في ذلك إلى اجتهادات الأستاذ الإمام محمد عبده في المسألة، إذ أنه كان أبدى حرصاً على إبراز الحكمة الاجتماعية الإنسانية التي وقفت خلف مشروعية الطلاق في الإسلام، وعلى تبرئة الدين من سوء الممارسات، وسوء الفهم لدى كثير من المسلمين في التعامل مع هذا التشريع.

وتقوم رؤية الأستاذ الإمام محمد عبده على الإيمان بأن الشرع لا يبيح الطلاق إلا في حالة الضرورة، والإيمان – أيضاً – بأن الشرع يبيح للحاكم أو للعالم تقييد الطلاق.

واقترح الإمام عدداً من المواد القانونية، التي تجعل من الطلاق "أبغض الحلال" فعلاً، وتحصره في أضيق نطاق ممكن، حماية للأسرة والمجتمع[1].

وتبنى صاحب المنار الدعوة لاجتهادات الأستاذ الإمام. ورد على دعاة تحريم الطلاق بنص قانوني بأن الشرع قد منح المرأة الحق في طلب فسخ عقد الزواج بشروط مقررة، وفي حالات الضرورة، كامتناع الزوج أو عجزه عن أداء حقوقها[2].

كما أن الشرع أعطى المرأة حقاً شرعياً آخر في موازاة حق الرجل في الطلاق وهو حقها في "الخُلع" [3]، إذ هو مخرجها من الزوجية إذا كرهت الزوج لسبب غير تلك الأسباب التي تمنحها حق طلب فسخ العقد.

---

(١) الإمام محمد عبده، **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، (دراسة وتحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، م٢، ص ١١٦ – ١٣٢. د. محمد عمارة، **الإسلام والمرأة في رأي الإمام محمد عبده**، ص ٢٩ – ٣٥.

(٢) محمد رشيد رضا، **نداء للجنس اللطيف**، المنار (القاهرة)، م ٣٢، جـ٨، جمادى الأولى ١٣٥١هـ، سبتمبر (أيلول) ١٩٣٢، ص ٦١٢ – ٦١٣.

(٣) والشيخ محمد رشيد رضا يعرّف الخُلع بأن المرأة "تفتدي بما تبذله له من العوض عما بذله لها من مهر وغيره وما أنفقه عليها ليرضى بحل عقد الزوجية، وحكم هذا الخُلع حكم الطلاق البائن الذي للرجل

ويهتم الشيخ محمد رشيد رضا بتقديم اجتهادات شرعية قادرة على معالجة المشكلات الاجتماعية، وقادرة على لجم دعوات التغريب والعلمنة، وإغلاق منافذها وسد الطريق على دعاة "مدنية الأحوال الشخصية" بحجة رفع الظلم الواقع على المرأة.

وتأتي جهود الشيخ محمد رشيد رضا في الوقت الذي يتطوّع فيه "شيخ الإسلام السابق في الدولة العثمانية" لإعطاء التيارات العلمانية المبررات اللازمة لإظهار الإسلام الحنيف كعدو للمرأة وحقوقها وكرامتها، وللأسرة وأمنها، وللمجتمع وتماسكه، عندما ينادي بحرية التعدد، وحرية الطلاق، خوفاً على الرجل من الوقوع في الفساد، لكنه لا يخاف على المطلقات من الفساد، ولا يخاف على الأطفال من الفساد الناجم عن التشرد وعن التفكك الأسري، ولا يخاف على البناء الاجتماعي العام من الفساد؛ فشيخ الإسلام السابق يرى أن الإسلام شرع الطلاق كما شرع النكاح، وأنه يأتي لمعالجة "مرض الفسق"، وهو يستنكر "العادة الحديثة التي حلّت ببلاد الإسلام، وجعلت الطلاق من المحالات" (1).

ورفض الإسلاميون مدنية الأحوال الشخصية لسبب آخر هو أن الإسلام لا يبيح لغير المسلم تزوج المسلمة، وكتب الإسلاميون كثيراً في تبرير هذا الحكم الشرعي، والدفاع عن موقفهم هذا(2).

=فيه حق الرجعة بدون قبول المرأة"، المنار، (القاهرة)، م ٣٢، جـ٨، جمادى الأولى ١٣٥١هـ / سبتمبر (أيلول) ١٩٣٢، ص ٦١٣.

(1) مصطفى صبري (شيخ الإسلام في الدولة العثمانية سابقاً)، **"تعدد الزوجات"**، الفتح، (القاهرة)، ع ٤٢١، ٧ شعبان ١٣٥٣هـ (١٩٣٤م)، ص ٨ - ١١.

(2) شكيب أرسلان، **"السفور والحجاب"**، المنار (القاهرة)، م ٢٦، جـ٤، ٢٩ محرم ١٣٢٤هـ، ١٩ آب ١٩٢٥، ص ٣٠٤. الشيخ مصطفى صبري، **"فتنة القبعة الجديدة، ومغزاها الجديد"**، الفتح (القاهرة)، ع ٥٨٤، ١١ ذي القعدة ١٣٥٦هـ (١٩٣٧م)، ص ١٥.

وفي مسألة نصيب المرأة في الميراث، وهي من المسائل المرتبطة بالأحوال الشخصية، رفض التيار الإسلامي الدعوات إلى المساواة في الميراث بين الأنثى والذكر، وتحدّث الإسلاميون عن حكمة الشرع الحنيف في هذه المسألة.

وكان الرأي الإسلامي العام مجمعاً على أن أحكام الميراث هي من النصوص القطعية التي لا يجوز تعديلها(١)، واحتفت الأوساط الإسلامية بموقف هدى شعراوي الرافض للدعوة التي وجهها لها سلامة موسى لتبني مطلب المساواة في الميراث، وجعله جزءاً من برنامج الاتحاد النسائي المصري(٢).

ومن المسائل المتعلقة بالأحوال الشخصية، مسألة تزويج الصغار أو ما أُسمي "تزويج الأطفال"(٣).

---

(١) مصطفى صادق الرافعي، "**المرأة والميراث**"، الفتح (القاهرة)، ع ١٣٠، ١٠ يناير (كانون ثاني) ١٩٢٩، ص ٦ — ٧، الرافعي، **وحي القلم**، ص ٣٩٥.
محمد رشيد رضا "**المناظرة مع عزمي**"، المنار (القاهرة)، م٣٠، جـ٩، ٣٠ ذي القعدة ١٣٤٨هـ، ٢٩ إبريل (نيسان) ١٩٣٠م، ص ٥٤٠ — ٥٤٣، ص ٧٠٥ — ٧٠٩.
محمد رشيد رضا، "**مساواة المرأة للرجل في الحقوق والواجبات**"، المنار (القاهرة)، م ٣١، جـ٢، ربيع الأول ١٣٤٩هـ، ٢٤ أغسطس (آب) ١٩٣٠م، ص ١٣٥ — ١٤٠.
مصطفى صبري شيخ الإسلام السابق، "**كلمة في موقف النساء مع الرجال**"، الفتح (القاهرة)، ع ١٩٧، أول مايو (أيار) ١٩٣٠، ص ٨.
د. يحيى أحمد الدرديري، "**رد على الأستاذ سلامة موسى، المرأة والميراث في الإسلام**"، السياسة الأسبوعية (القاهرة)، ع ١٤٩، ١٢ يناير (كانون ثاني) ١٩٢٩م، ص ٢٠ — ٢١.

(٢) محب الدين الخطيب، "**كلمة ذات مغزى**"، الفتح (القاهرة)، ع ١٢٩، ٣ يناير (كانون ثاني) ١٩٢٩م، ص ١ — ٢. "**صفعة مؤلمة من هدى هانم شعراوي لسلامة موسى وجمعية الشبان المسيحيين**"، الفتح (القاهرة)، ع ١٢٩، ٣ يناير (كانون ثاني) ١٩٢٩م، ص ٤ — ٥.

(٣) ملك حفني ناصف، **آثار باحثة البادية، ملك حفني ناصف ١٨٨٦ — ١٩١٨**، جمع وتبويب مجد الدين حفني ناصف، تقديم د. سهير القلماوي، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، ص ٢١١ — ٢١٣.

ولما حدد قانون الأحوال الشخصية رقم ٥٦ لعام ١٩٢٣م سن الزواج للذكور بثماني عشرة سنة، وللإناث بست عشرة سنة، وقرر منع القضاة من سماع أية دعوى زوجية تقل فيها سن أحد الزوجين عن هذا الحد.

تباينت آراء الإسلاميين – كالعادة – فالشيخ محمد الخضري أيد القانون، وعبر عن اقتناعه بأن من "المصلحة منع الزواج قبل سن الرشد المالي، وهو ثماني عشرة سنة" مؤكداً أن قرار الزواج أبلغ خطراً من قرار التصرف بالمال. وقد أيده في رأيه هذا عدد من علماء الأزهر والقضاة الشرعيون، ومفتي الديار المصرية (الشيخ عبد الرحمن قرّاعة) وشيخ الأزهر (محمد أبو الفضل)[١]، في حين عارضه طائفة من علماء الأزهر، ورموز التيار الإسلامي كالشيخ محمد رشيد رضا[٢]، والشيخ محمد بخيت[٣]، وشيخ الإسلام السابق مصطفى صبري[٤].

وبرزت أصوات إسلامية تؤيد قرار مجلس النواب برفض مشروع قانون تقدَّم به أحد أعضائه لجعل الكشف الطبي قبل الزواج إلزامياً، وعدّته قراراً حكيماً من المجلس الموقر، وذلك لإيمان الإسلاميين بضرورة تسهيل أمر الزواج،

---

(١) الشيخ محمد الخضري بك، **"تحديد سن الزواج"**، المنار (القاهرة)، م ٢٥، جـ٢، ٣٠ رجب ١٣٤٢ هـ، ٦ فبراير (شباط) ١٩٢٤م، ص ١٢٩ – ١٣٢. محمد رشيد رضا، **"تحديد سن الزواج بتشريع قانوني"**، المنار (القاهرة)، م ٢٥، جـ١، ٣٠ جمادى الآخرة ١٣٤٢هـ، ٥ يناير (كانون ثاني) ١٩٢٤م،

ص ٦٣ – ٧١.

(٢) محمد رشيد رضا، **تعليق "المنار" على مقال الشيخ محمد بخيت**، المنار (القاهرة)، م ٢٥، جـ٢، ٣٠ رجب ١٣٤٢هـ، ٦ فبراير (شباط) ١٩٢٤م، ص ١٤٦ – ١٤٧.

(٣) الشيخ محمد بخيت، **"زواج الصغير والصغيرة"**، المنار (القاهرة)، م ٢٥، جـ٢، ٣٠ رجب ١٣٤٢ هـ، ٦ فبراير (شباط) ١٩٢٤م، ص ١٣٣ – ١٤٦.

(٤) مصطفى صبري أفندي، **"مبدأ تعدد الزوجات"**، الفتح (القاهرة)، ع ٤٢١، ٧ شعبان ١٣٥٣هـ (١٩٣٤م)، ص ٨.

وعدم وضع العراقيل في سبيل الشباب الراغبين في الزواج درءاً للمفاسد الأخلاقية[1].

ولما كانت تُثار مسألة اجتماعية هامة، وهي أسلوب اختيار الرجل لزوجته، في ظل تحريم الاختلاط، وأنه لا بد من البحث عن أسلوب شرعي ومقبول اجتماعياً لتحقيق نوع من التعارف ولو بحده الأدنى[2]؛ فإن الإسلاميين قد تجادلوا كثيراً في هذه المسألة دون حسم تام لها، فقد قال البعض بأن الزواج يكون "بالسماع" أي بجمع المعلومات عن الفتاة قبل خطبتها، وقال آخرون "بالمشاهدة" المنضبطة بالشرع. وقد أيد الشيخ محمد رشيد رضا في عام ١٩٠٥ م الخيار الأول، وعدّ المشاهدة خادعة، وشكك في قدرة المرأة على الاختيار الصحيح للزوج[3]، لكنه عاد بعد ربع قرن من الزمن ليقول بحق المرأة في اختيار الزوج، إضافة إلى حقها في القبول والرفض بحسب الشرع[4].

وتحدث الشيخ محمود شلتوت عن ضرورة المشاهدة والتعارف، لكنه لا يتفق مع الإفراط في الاختلاط، أو التفريط في ذلك، مؤكداً على الوسطية في

---

(١) محب الدين الخطيب، "**الكشف الطبي قبل الزواج**"، الفتح (القاهرة)، ع ١٩٢، ٢٦ شوال ١٣٤٨ هـ، ٢٧ مارس (آذار) ١٩٣٠، ص ١ – ٢. الدولة المصرية، **مجلس النواب**، **مجموعة مضابط الانعقاد الأول**، ١١ يناير (كانون ثاني) ١٩٣٠ – ١٧ إبريل (نيسان) ١٩٣٠، م١، من المضبطة الأولى إلى الثلاثين، المطبعة الأميرية بالقاهرة، ١٩٣١، ص ٨٦، ص ٣٣١.

(٢) باحثة البادية، "**خطبة خطيبة مصرية على النساء**"، المنار (القاهرة)، م ١٢، جـ٥، ٣٠ جمادى الأولى ١٣٢٧هـ، ١٨ يونيو (حزيران) ١٩٠٩م، ص ٣٦٥ – ٣٦٦، باحثة البادية، "**المرأة المصرية والمرأة الغربية**"، المنار (القاهرة)، م ١٣، جـ٤، ربيع الآخر ١٣٢٨هـ، ٩ مايو (أيار)، ١٩١٠، ص ٢٧٧.

(٣) محمد رشيد رضا، "**الحياة الزوجية**"، المنار (القاهرة)، م ٨، جـ٦، ١٦ ربيع الأول ١٣٢٣هـ، ٢١ مايو (أيار) ١٩٠٥م، ص ٢١٠.

(٤) محمد رشيد رضا، **المناظرة مع عزمي**، المنار (القاهرة)، م٣٠، جـ٧، ٣٠ شعبان ١٣٤٨هـ، ٣٠ يناير (كانون ثاني)١٩٣٠م، ص ٥٤٥.

هذا الشأن، ومقترحاً الرؤية والاجتماع مرة ومرات بحضور أحد من أهل الفتاة المنوي خطبتها[1].

لقد كان التيار الإسلامي يعيش أجواء معركة فكرية حقيقية، في ظل الدعوات العلمانية المتصاعدة لتطبيق القانون المدني في الأحوال الشخصية اقتداءً بالغرب وبتركيا الكمالية.

إن هذا التطرف العلماني، كان يفرض تصدياً إسلامياً مبرراً.

وبدا واضحاً أنه في خضم هذه المعركة راح الخطاب العام للتيار الإسلامي يجنح نحو التشدد في فقه الأحوال الشخصية، بأسلوب ينتهج الرد على التطرف العلماني، بتشدد فقهي موازٍ.

فإذا كان الإمام محمد عبده قد قال بجواز منع التعدد، وحصره في حالة عقم الزوجة، وحصر الطلاق بقرار التحكيم والهيئة القضائية، وفقاً لمواد قانونية اقترحها؛ فإن تلميذه محمد رشيد رضا، يقر بجواز منع التعدد، وإن كان لا يحبذه، ولا يحصره في سبب واحد.

لكنه يتحدث عن حق المرأة في الاشتراط في عقد الزواج بأن لا يتزوج زوجها من ثانية، وحقها في فسخ العقد، وحقها في الخُلع، وهي محاولات واعية من الشيخ لسد الطريق على الدعوات العلمانية.

لكن الشيخ أحمد محمد شاكر، يعتبر مجرد النص على اشتراط موافقة القاضي للسماح للرجل بتعدد الزوجات يُعدّ تمهيداً للمنع المخالف للشرع. كما أن شيخ الإسلام السابق، يتحدث عن إباحة التعدد الشرعي والطلاق بدون أية

---

(١) محمود شلتوت، "القرآن والمرأة"، السياسة الأسبوعية، (القاهرة)، ع٧، ٢٧ فبراير (شباط) ١٩٣٧، ص ١٨.

عوائق، وبدون أية مبررات. كما أن هناك أصوات تدافع عن تزويج الصغار، وترفض الكشف الطبي قبل الزواج لئلا يكون عائقاً أمام الزواج.

رابعاً : العدالة الاجتماعية

عرف الفكر العربي الحديث اهتماماً بالمسائل الاجتماعية عبر المعالجات الفكرية التي قدمها الأفغاني، وعبده، والكواكبي لقضايا الفقر والغنى، والعدالة والمساواة، وتوزيع الثروة ومشكلات الملكية، والفلاحين، والعمال والفئات المحرومة. لكنهم لا يستخدمون مصطلح العدالة الاجتماعية وإن كانوا غير بعيدين عن مضمونه، وقد واصل رفيق العظم (١٨٦٥ – ١٩٢٥) بلورة هذه الأفكار[١].

وفي تحليله لأسباب تدهور المدنية الإسلامية، يتحدث رفيق العظم عن غياب مبدأ "التكافل العام" وما نتج عنه من إهمال لمصالح الأمة[٢]، وجعل من غياب "عدل القُوّام" (الحكام) و "التكافل العام" من حياة المسلمين سبباً للتقهقر والتراجع والتخلف، مؤكداً أن غياب السلطة السياسية العادلة، والمجتمع المتكافل

---

(١) رفيق العظم ولد في دمشق ١٨٦٥، في أسرة عريقة، تتلمذ على الشيخ طاهر الجزائري، ثم هاجر إلى مصر، وفيها اتصل بالإمام محمد عبده، وتأثر به، عمل في إطار الحركة العربية، وترأس حزب اللامركزية الإدارية العثمانية الذي أسسه عام ١٩١٢، له مجموعة من المؤلفات من أبرزها "أشهر مشاهير الإسلام في الحرب والسياسة"، "البيان، التمدن وأسباب العمران"، و "السوانح الفكرية في المباحث العلمية"، و "تنبيه الإفهام إلى مطالب الحياة الاجتماعية والإسلام"، ومجموعة أعمال رفيق العظم، وتوفي في القاهرة ١٩٢٥، ولمزيد من المعلومات يمكن مراجعة، بسام عبد السلام البطوش، **رفيق العظيم ١٨٦٥ – ١٩٢٥، دراسة في فكره ودوره في الحركة الإصلاحية**، رسالة ماجستير في التاريخ، الجامعة الأردنية، ١٩٩٥. بإشراف د. سهيلة الريماوي.

(٢) رفيق العظم، **الدروس الحكمية للناشئة الإسلاميـــة**، المطبعة الوطنية، دمشق، ط٢، ١٣٢٨هـ، ص ٣ – ٤.

هما المسؤولان عن الخلل الذي أصاب السلام الاجتماعي في حياة المسلمين، وهو ما أسماه فقدان "الألفة العمومية" أو "تعذّر التأليف بين النفوس المتغالبة والعناصر المتباينة" (١).

وخلاصة مفهومه للتكافل العام أنه تعاون الأمة بمجموعها على حفظ الشريعة وسلامة تطبيقها، وسيادة العدالة بين أفرادها، ومنع الظلم بكل أشكاله؛ ظلم الدولة لأفرادها، أو ظلم المجتمع لأفراده، أو ظلم الأفراد لبعضهم أو ظلمهم لمجتمعهم؛ فهو منظومة متكاملة لصيانة العدالة الاجتماعية، وحفظ حقوق المجتمع، والمصلحة العامة، ولتكوين هيئة اجتماعية متكافلة متراحمة تفرض هيبة الشرع والعدل، وهذا في نظره مجرد رادع أخلاقي في ظل غياب "الوازع" أو سلطة الدولة التي تفرض سيادة الأحكام والشرائع(٢).

وهو يعتقد بأن المجتمعات الحديثة تعاني من مشكلة مستعصية أسماها مشكلة "التزاحم بين طبقات الناس"، إذ يصبح من الصعب على "الطبقات النازلة" منافسة "الطبقات العالية"، وهذا فيه ما فيه من امتهان نواميس العدل القاضي بتشوش نظام الاجتماع" (٣).

وبعد عرض ومناقشة وتحليل لآراء المدارس المختلفة الهادفة إلى حل مشكلة شقاء الطبقات النازلة أو ما أسماه "العقدة العظيمة" يخلص إلى أن التصور الأمثل هو مبدأ التكافل العام أو التكافل الاجتماعي النابع من الإسلام(٤).

---

(١) رفيق العظم، **"الإصلاح الإسلامي بعدل القوام أو التكافل العام"**، المنار (القاهرة)، م٢، جـ٦، ٥ ذي الحجة ١٣١٦هـ، ١٥ إبريل (نيسان) ١٨٩٩م، ص ٨١ – ٨٥.

(٢) رفيق العظم، تنبيه **الأفهام إلى مطالب الحياة الاجتماعية في الإسلام**، دار الموسوعات، مصر، ١٣١٨ هـ، ١٩٠٠م، ص ٢٠ – ٢٢ .

(٣) م . ن ، ص ٣ – ٤ .

(٤) م . ن ، ص ٤ – ٣٧.

إن هذه المعالجة المبكرة للمسألة، واستخدام مصطلحات مثل "التكافل العام" و "التكافل الاجتماعي"، ستتوقف، ولن نجد إسهامات فكرية جادة، تأخذ بها إلى الأمام، لبلورة مشروع اجتماعي- اقتصادي نابع من الفكرة الإسلامية، لمعالجة مشكلة التفاوت الاجتماعي – الاقتصادي في المجتمعات العربية والإسلامية.

وسيبقى التيار الإسلامي منشغلاً بمعارك الهوية، عن مسألة العدالة الاجتماعية، وإذا ما تحدث الإسلاميون فإن خطابهم يبدو غارقاً في تفاصيل التفاصيل أو محلقاً في العموميات، وسننتظر إلى مطلع النصف الثاني من القرن العشرين حتى يبلور سيد قطب تصوراً إسلامياً للعدالة الاجتماعية[1].

وعند دراسة موقف التيارين الليبرالي واليساري من مسألة العدالة الاجتماعية، كانت مواقفها الفكرية تظهر في برامج أحزابها، وفي أسلوب المعالجة في صحافتها، إضافة إلى ما قدّمه مفكرو تلك التيارات من إسهامات فكرية في هذه المسألة.

وفي حالة التيار الإسلامي، ليس هناك من أحزاب تمثل التيار الإسلامي، ذات برامج، فالتيار الإسلامي – كما رأينا – يتألف في الأساس من أفراد، ومن مؤسسات رسمية كالأزهر الذي هو في الأساس مؤسسة تعليمية أو من مؤسسات أهلية كالجمعيات الإسلامية، وهي ذات برامج وأهداف جزئية ضيقة، وتعبر عن اهتمامات اجتماعية ودينية محدودة، ولم تسهم على الإطلاق في ميدان العطاء الفكري الرصين.

---

(١) سيد قطب، **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، دار الشروق، بيروت، القاهرة، ط٩، ١٩٨٣، ص ٣٢ – ٦٢.

أما جماعة الإخوان المسلمين فلم تزل في هذه المرحلة في طور النشأة والتكوين، و لم تقدم برنامجاً متكاملاً، يمكن قراءة فكرها الاجتماعي من خلاله، لكن هذا لا ينفي وجود مؤشرات متفرقة، يمكن قراءة موقفها العام من خلالها، لكن الجماعة انشغلت بممارسة الإصلاح الاجتماعي، ومعالجة مشكلات الفقر والبطالة والأميّة، والتشرد، عبر شبكة المؤسسات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي أقامتها لهذه الأغراض.

أما الصحافة المعبِّرة عن وجهة نظر التيار الإسلامي[1]؛ فلم تبدِ اهتماماً كبيراً بالمسائل المتصلة بالعدالة الاجتماعية، كالفقر والبطالة ومشكلات الفلاحين والعمال، وتركزت اهتماماتها على الشؤون الدينية، وسيطر عليها هاجس القلق على الهوية الثقافية والحضارية للمجتمع والدفاع عنها.

واحتكم الخطاب الإسلامي في مسألة العدالة الاجتماعية، إلى مبادئ إسلامية عامة كإقرار الملكية الفردية، والحرية الفردية ضمن قيود شرعية، وعدالة الجهد والجزاء، والتكافل الاجتماعي، وتحريم الربا، ومحاربة الفقر، وفرض الزكاة كأحد أركان الإسلام الخمسة، والنظر لموارد الثروة العامة كأملاك عامة، وهذه المبادئ العامة تثمر حالة وسط بين غلاة الفردية وغلاة الجماعية، وبين مصالح الفرد ومصالح المجتمع[2].

---

(١) كالمنار، والزهراء، والفتح، ومجلة "جريدة الإخوان المسلمين"، والنذير، ومجلة الشبان المسلمين، والاعتصام وغيرها.

(٢) حسن البنا، **مذكرات**، ص ٢٦٢ – ٢٦٣، رسالة بين الأمس واليوم، ص ١٢٨، ١٣٧ – ١٤١.
سعد الدين إبراهيم، **المسألة الاجتماعية بين التراث وتحديات العصر**، في، التراث وتحديات العصر في الوطن العربي (الأصالة والمعاصرة)، (ندوة)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ١٩٨٥، ص ٤٨١، ص ٤٩٣. د. عماد الدين خليل، **مقال في العدل الاجتماعي**، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ٣، ١٩٨٢، ص ٢١. ص ٣٠ – ٣٢. سيد قطب، آراء **في العدالة الاجتماعية**، العالم العربي، مقالات وبحوث، الكتاب الثاني، جامعة الدول العربية، ١٩٥٣، ص ١٠٦ – ١١٤.

وعندما تصدى التيار الإسلامي لمعالجة مشكلات التفاوت الاجتماعي والفقر؛ فإن الخطاب الإسلامي يعبر عن إيمان عميق بأن الحل الإسلامي الناجع لهذه المشكلات يتمثل في الزكاة.

وقد أفاض الإسلاميون في الدعوة إلى هذا الحل، في مواجهة اتهامات التيار اليساري بأن الإسلام لا يمتلك الرؤية لحل مشكلة الفقر، وأن الزكاة مجرد عمل أخلاقي وجزء من العمل الخيري القائم على مبدأ الصدقة والإحسان(١)؛ فانبرى الإسلاميون للرد على هذه الاتهامات، ولتوضيح حكمة مشروعية الزكاة، وقدرتها في إطار المنظومة الشاملة لمبادئ الإسلام على تحقيق العدالة الاجتماعية، وطالبوا بتقنين الزكاة، وجعلها جزءاً من عمل مؤسسي منظم ترعاه الدولة(٢).

وعندما كان اليساريون يعدّون ضريبة الدخل بشكلها التصاعدي أقدر من الزكاة على حل مشكلة الفقر؛ فإن الإسلاميين وازنوا بين الزكاة والضرائب، وكانت النتيجة أن الزكاة هي أعدل من الضرائب وأقدر على تحقيق الغاية المنشودة(٣)، كما أنها الحل الوسط بين الإفراط الرأسمالي والتفريط الشيوعي(٤)، مع التأكيد على أن الحل الإسلامي بحاجة إلى سلطة تقوم على تطبيقه(٥).

---

(١) د. يحيى الدرديري، "**الزكاة وأثرها**" (مجلة الشبان المسلمين) (القاهرة)، م٤، جـ ٤ — ٥، رمضان — شوال ١٣٥١هـ، يناير (كانون ثاني) — فبراير (شباط) ١٩٣٢)، ص ٢١٠ — ٢١١. د. إحسان سامي حقي، "**المسلمون والزكاة**"، (جريدة الإخوان المسلمين) (القاهرة)، ع ٥٧ — ٥٨، ٣٠ جمادى الثاني ١٣٥٧هـ، ٢٦ أغسطس (آب) ١٩٣٨، ص ٩ — ١٠، حسن البنا، **مذكرات**، ص ٢٦٢.

(٢) **الفتح**، ع ١١٠، ٨ ربيع الأول ١٣٤٧هـ، ٢٣ أغسطس ١٩٢٨، ص ١- ٣.

(٣) صالح العشماوي، "**الزكاة أعدل ضريبة**"، النذير (القاهرة)، ع ١٣، ٢٦ جمادى الثاني ١٣٥٧هـ (١٩٣٨م)، ص ٩ — ١٠.

(٤) محب الدين الخطيب، "**مصر تعالج مرضاً اجتماعياً خطيراً**"، الفتح (القاهرة)، ع ٢٢٣، ١٧ شعبان ١٣٥١هـ (١٩٣٢م)، ص ١.

(٥) م. ن.، ص ١.

وفي هذا الصدد يرى أحمد حسن الزيات أن "الدين هو الطب الوحيد لإدواء المجتمع"، وأنه إذا ذهب وازع الدين لا بد من وازع السلطان "فهل يفكر أولـــوا الأمـــر أن يعالجوا الفقر بما عالجه الله به فيجبُوا الزكاة وينظموا الإحسان" [1].

ويطالب حسن البنا الحكومة المصرية العناية بالشؤون الاقتصادية لمحاربة الفقر، وحل مشكلة "الجوع" لدى كثير من الناس عبر مشروعات إصلاحية لتخفيف ويلات الفقر[2].

ولما كانت ظاهرة التسول في مصر أحد إفرازات الفقر، وتدني مستويات المعيشة، فإن الخطاب الإسلامي اهتم بالدعوة إلى معالجة الأسباب التي تعزز هذه الظاهرة وحلّها من جذورها، بتوفير المأوى والطعام للمحتاجين، واللجوء إلى التشريعات للحد من احتراف البعض لهذه "المهنة" [3] وأبدى التيار الإسلامي ترحيباً بقانون تحريم التسول الصادر في يناير ١٩٣٤م[4].

لكن حسن البنا الذي اعتاد أن يمضي سحابة الصيف في جولات للدعوة في الريف المصري، صُعق لما شاهده من بؤس الفلاح المصري، فكتب بعد جولته لصيف عام ١٩٣٥م، عدداً من المقالات يشرح فيها مشاهداته في الريف،

---

(١) أحمد حسن الزيات، "كيف نعالج الفقر؟"، **وحي الرسالة**، جـ٢، ص ١٢ — ١٣.

(٢) حسن البنا، **مذكرات**، ص ٣١٣.

(٣) "جريدة الإخوان المسلمين"، (القاهرة)، ع ٢٠، ٢٧ أغسطس (آب) ١٩٣٥، ص ١١ — ١٢. محب الدين الخطيب، "مصر تعالج مرَضاً اجتماعياً خطيراً"، الفتح (القاهرة)، ع ٣٢٣، ١٧ شعبان ١٣٥١ هـ (١٩٣٢م)، ص ٧ — ١٣، "التسول" الفتح (القاهرة)، ع ٥٩٢، ٨ محرم ١٣٥٧هـ (١٩٣٨م)، ص ٩.

(٤) محب الدين الخطيب، **"غثاء كغثاء السيل"**، الفتح (القاهرة)، ع ٣٤٩، ٢١ صفر ١٣٥٢هـ (١٩٣٣م)، ص ١ — ٣. وحول القانون الصادر في ٧ يناير (كانون ثاني) ١٩٣٤ لتحريم التسول، انظر، الحكومة المصرية، وزارة العدل، **فهارس مجموعة الوثائق الرسمية لعام ١٩٣٤**، المطبعة الأميرية، القاهرة ١٩٣٩، ص ٧ — ٩، ونشر في الوقائع المصرية، ع ٥، ١١ يناير (كانون ثاني) ١٩٣٤.

ويدي عطفاً على الفلاح المحروم من خيرات بلاده وثمرات عرقه وجهده، ووضع البنا يده على أهم مشكلات الريف المتمثلة في الفقر المدقع والجهل والأمية، وانتشار الأمراض والأوبئة، وانتشار الجريمة والفساد والعادات السيئة والخرافات، وبؤس الطفولة، وشدد على ضرورة الإسراع للإصلاح، ودعا المسؤولين لحل هذه المشكلات، وحذّرهم من إهمال الريف، والفلاح، وأن يكون لسان حالهم يقول للفلاحين "بأن من الخير لهم أن يأكلوا (البسكوت) ما داموا لا يجدون الخبز القفار" [1].

لم يولِ التيار الإسلامي المسائل المتعلقة بالعمل والعمال، اهتماماً كبيراً في خطابه الاجتماعي، وهذا حال الصحافة الإسلامية أيضاً.

وبالرغم من أن جماعة الإخوان المسلمين نشأت في الأصل في بيئة عمالية، في مدينة الإسماعيلية، إلا أن اهتماماتها في الشؤون العمالية كانت محدودة في العقد الأول من عمرها، وهو موضع الدراسة، ولم تنخرط في العمل النقابي إلا في نهايات فترة الدراسة لتصبح طرفاً مهماً فيه.

وكان لإيمان الجماعة بفكرة التكافل الاجتماعي والتعاون المتبادل أثر في زيادة إقبال العمال على النشاط النقابي بقيادة الإخوان [2].

---

(١) حسن البنا، "**صوت من الريف(١)**"، جريدة الإخوان المسلمين، (القاهرة)، ع ١٩، ٢٠ أغسطس (آب) ١٩٣٥م، ص ٤. "**صوت من الريف (٢)**". "جريدة الإخوان المسلمين" (القاهرة)، ع ٢١، ٣ سبتمبر (أيلول) ١٩٣٥ ص ٣ – ٤، وحول اهتمام البنا بتصوير الواقع المؤلم للريف وللفلاح المصري، انظر، البنا، **مذكرات**، ص ٢٦٢ – ٢٦٣. البنا، رسالة "بين الأمس واليوم"، **الرسائل**، ص ١٣٧، ص ١٤١.

(٢) جويل بينين (Joel Beinin) "**الإسلام والماركسية وعمال النسيج في شبرا الخيمة : الإخوان المسلمون والشيوعيون في الحركة النقابية المصرية**"، في "الإسلام واليسار والحركات الاجتماعية"، تحرير : إدموند بيرك، إيرلابيدوس، ترجمة : محروس سليمان، مكتبة مدبولي، ٢٠٠٠م، القاهرة، ص ٣٤٢

ومن مؤشرات اهتمام البنا بهذه المسائل، إقدامه على الاحتجاج إلى رئيس الوزراء علي ماهر عام ١٩٣٩م على فصل بعض عمال المياومة، وبعض الموظفين بحجة عدم حاجة العمل إليهم، ولضغط النفقات الحكومية، واقترح البنا توزيع العمل وتقليل الأجور، بدلاً من الفصل الذي جرَّ الويلات على كثير من الأسر والعائلات(١).

ونجد أن محب الدين الخطيب، عندما يطالب بإحلال العمالة المصرية محل العمالة الأجنبية، يطالب بتربية العامل المسلم، ومحاربة ما لديه من اعتقادات باطلة، بأن العمل رزقٌ ساقه الله إليه، فلا يقوم بالخدمة إلا تحت الرقابة، ولا يُخلص في عمله أو لمصلحة صاحب العمل.

وهو يحمّل مسؤولية فشل الأعمال للعمال، ولا يأتي على ذكر ظلم أصحاب العمل، ولا يتطرق لمطالب العمال ومشكلاتهم(٢).

وعندما تنشر مجلة "الاعتصام" (لسان حال جماعة أهل السنّة) شكوى أحد العمال من البطالة، وضياع حقوق العمال، فإنها لا تعلق بشيء حول الشكوى، ولا تعود مرة غيرها لمناقشة هكذا أمور(٣).

ولما كان اليسار المصري يطرح الفكرة الاشتراكية كحل لمشكلات المجتمع المصري الاجتماعية والاقتصادية، ويطعن في قدرة الإسلام على تحقيق الحل المنشود؛ فإن التيار الإسلامي نظر بعين الشك والريبة للفكرة الاشتراكية في الأغلب الأعم ولأسباب كثيرة.

---

(١) البنا، **مذكرات**، ص ٣١٣.

(٢) محب الدين الخطيب، **"العمل والعمال"**، الفتح (القاهرة)، ع ٣٢٥، غرة رمضان ١٣٥١هـ (١٩٣٢م)، ص ١ — ٤.

(٣) **الاعتصام**، ع٣، أول شوال ١٣٥٨هـ، ١٢ نوفمبر (تشرين ثاني) ١٩٣٩، ص ١٢.

وفي الفترة التي جرى فيها التحضير لإعلان قيام الحزب الاشتراكي المصري، ظهرت في مصر عدد من الفتاوى التي تدين الاشتراكية وتحمل عليها[1].

وتصدى الشيخ محمد رشيد رضا[2] لهذه الفتاوى، مبدياً تفهماً أفضل للاشتراكية، وللتجربة البلشفية في روسيا، غير متحمس للحرب التي تشنها بريطانيا على البلشفية، معتبراً فتوى الشيخ مفتي الديار المصرية بتحريم البلشفية في الإسلام، بأنها فتوى سياسية جاءت بطلب من الانجليز، والحكومة المصرية، ويعبر عن اعتقاده بأن البلشفية هي عين الاشتراكية الساعية إلى إزالة أرباب الأموال الطامعين وأعوانهم من الحكام الناصرين لهم، وأنها تسعى لجعل الحكم

---

(١) صدرت فتوى عن شيخ الإسلام بالأستانة (أيلول ١٩٢٠)، وأخرى عن الشيخ محمد الغنيمي التفتازاني، وفتوى عن الشيخ محمد بخيت مفتي الديار المصرية في الهجوم على الاشتراكية وربطها بالإلحاد والفوضى الاجتماعية، وقد صدرت الفتوى الأخيرة بتاريخ ٤ شوال ١٣٣٧هـ، يوليو (تموز) ١٩١٩ م، **السفور**، ع٢١١، ٢١ أغسطس (آب) ١٩١٩م، ص ٣. السعيد، **تاريخ الحركة الاشتراكية**، ص ٧٣ – ٧٥، ص ٢٣٤.

(٢) كان الشيخ قد تحدث فيما مضى عن الاشتراكية بروح النقد، وربطها بالإلحاد والسعي لمساواة الناس، بينما الله تعالى قد فضل الناس بعضهم على بعض في الرزق، وفي الحظ من العلم والقدرات والعمل والجهد، محمد رشيد رضا، "**تبصرة وذكرى**"، المنار (القاهرة) م١، جـ٤، ذي القعدة ١٣١٥هـ، مارس (آذار) ١٨٩٨م، ص ٧٢ – ٧٣. ثم عاد الشيخ في العام التالي ليتحدث بروح إيجابية عن الاشتراكية، إذ يقول : "الذي يتراءى لنا هو أنا إذا نظرنا في المسألة بعين العقل المجرد تجلى لنا أن للاشتراكيين مطالب عادلة في الجملة، وأنهم معذورون في تحزبهم للتحامل على الأغنياء" لكن الشيخ يأخذ عليهم دعوتهم إلى الاشتراك في كل شيء حتى في النسل، ويؤكد بأن الإسلام هو الحل "ذلك أن الشريعة الغراء تفرض في أموال الأغنياء من عين أو تجارة، وفي نتائج زراعة الزارعين فرضاً معيناً يخف عليهم أداؤه تصرفه لمن يعجز عن كسب يقوم بكفايته"، محمد رشيد رضا، "**الاشتراكية والدين**"، المنار، م١، ع ٤٢، ٢٢ شوال ١٣١٦هـ، ٤ مارس (آذار) ١٨٩٩م، ص ٩٤٦. وهو يتوقع أن تضطر أوروبا للأخذ بنظام الزكاة لعلاج أشد الأمراض الاجتماعية وهو "الاشتراكية" بقصد المناداة بها، المنار، م١، ع ٤٦، ٢٣ رمضان ١٣١٦هـ، ٤ فبراير (شباط) ١٨٩٩م، ص ٨٨٥. محمد رشيد رضا، "**مسيرة الأنام ومصير الإسلام، أوروبا تأخذ بالإسلام لحل المشكلة الاجتماعية**"، المنار، م٥، جـ١٨، ١٦ رمضان ١٣٢٠هـ، ١٦ ديسمبر (كانون أول) ١٩٠٢م، ص ٦٩١.

في يد الأكثرية وهم العمال والفلاحين. ويبدو ملتمساً العذر لقسوة البلاشفة في روسيا، بسبب شدة التآمر الداخلي والخارجي ضدهم، وبسبب قلة خبرتهم في الحكم.

وهذا لا يعني طبعاً بالنسبة للشيخ أنه تخلى عن إيمانه بأن في أعمالهم الكثير مما يخالف الإسلام، لكن هذا هو حال جميع القوانين الوضعية المنبثقة عن أوروبا وفي الشرق والدولة العثمانية، فإن فيها ما يخالف الشرع الإسلامي كما يرى الشيخ، ولذلك فإنه يخلص للقول "والمسلمون يتمنون نجاح الاشتراكيين نجاحاً يزول به استعباد الشعوب.. وإن كانوا يُنكرون عليهم كما يُنكرون على غيرهم كل ما يخالف الشرع" (1).

والشيخ لا يفوته التأكيد على أن الشعور بالحاجة للاشتراكية لا يحس به المسلم إلا في ظل غياب تنفيذ أحكام الشريعة الإسلامية(2).

وبالرغم مما يمكن أن يُقال حول دوافع موقف الشيخ رشيد رضا هذا، وأنه يأتي في إطار مقاومة السياسات البريطانية في مصر، وفي إطار نقد الشيخ الدائم لمواقف "وفتاوى" عدد من علماء الأزهر.

وبعيداً عن الدوافع السياسية، فإن الشيخ أبدى موقفاً فيه الكثير من التفهم والإنصاف للاشتراكية وحتى في صورها البلشفية، فهو يُحدّد القواسم المشتركة ونقاط الافتراق مع الاشتراكية، ويعلن قبوله ورضاه عن سعيها لمقاومة جشع الرأسماليين، ولجعل السلطة في يد العمال والفلاحين، ويتمنى لها النجاح لإزالة استعباد الشعوب، لكنه ينتقد موقفها من الدين، ويرد على من يتهمها بمخالفة

---

(1) محمد رشيد رضا، "**الاشتراكية والبلشفية**"، المنار (القاهرة) م ٢١، جـ٥، ٢٩ ذي القعدة ١٣٣٧ هـ، ٢٦ أغسطس (آب) ١٩١٩م، ص ٢٥٣ — ٢٥٤.

(2) محمد رشيد رضا، "**الاشتراع الإسلامي والخلافة**"، المنار (القاهرة)، م ٢٤، جـ٣، ٣٠ رجب ١٣٤١هـ، ١٨ مارس (آذار) ١٩٢٣م، ص ١٩٤.

"الشريعة" واتخاذ هذا مبرراً للحرب عليها، بأن هذا الاتهام يجب أن ينسحب على كل النظم والأفكار والتشريعات المخالفة للإسلام، الغربية والشرقية منها وحتى العثمانية، مستنكراً وصم الاشتراكية وحدها بمخالفة الإسلام.

ولا بد من ملاحظة أن موقف الشيخ رشيد رضا يأتي في عام ١٩١٩م أي في بواكير التجربة البلشفية في روسيا، وقبل أن تتبلور سياساتها تجاه الشعوب الإسلامية في القوقاز وأواسط آسيا، وقبل أن تتضح حقيقة مواقفها الفكرية والسياسية تجاه مسائل جوهرية وهامة، من البديهي أن الشيخ لا يرتضيها.

وبقي الخطاب الإسلامي يؤكد "أن الشيوعية والإسلام لا يجتمعان، لأن مبادئها تدعو إلى خراب المجتمعات"؛ فهي تلغي الملكية الخاصة، وتحارب الدين، وتسفك الدماء، وتقوم على أساس الحكم الدكتاتوري" [(١)].

واهتم الإخوان بإبراز ارتباط الاشتراكية والبلشفية الشيوعية باليهود، واعتبارها حركة هدّامة[(٢)].

إلا أننا سنجد تطوراً في موقف بعض الجهات الإسلامية من فكرة الاشتراكية، واهتماماً بالبحث الجاد عن نقاط مشتركة بينها وبين الإسلام، وسعياً إلى التوفيق بينهما، بل وإعلان الرغبة بأن يكون للمسلمين مفهومهم الخاص بهم للاشتراكية، والنابع من مبادئ الإسلام[(٣)]، فنجد حديثاً حول

(١) شكيب أرسلان، "**الحق أولى بأن يُقال، محاربة البلاشفة للدين الإسلامي**"، كوكب الشرق (القاهرة)، ع ١٠٨٧، ١٢ مارس (آذار) ١٩٢٨، ص ١.
شكيب أرسلان، "**البلاشفة والقيصريون الروس متدابرون**"، الفتح (القاهرة)، ع ٤١٨، ١٦رجب ١٣٥٣هـ (١٩٣٤م)، ص ٥.

(٢) "**الشيوعية دسيسة الصهيونية لخراب العمال**" (مقال مترجم عن الفرنسية)، جريدة الإخوان المسلمين (القاهرة)، ع ٣٥، ١ محرم ١٣٥٧هـ، ٤ مارس (آذار) ١٩٣٨م، ص ١٤ — ١٥.

(٣) عبد العزيز مهنا، "**الاشتراكية في الإسلام**"، الأزهر (القاهرة) م٩، جـ٣، ربيع الأول ١٣٥٧هـ (١٩٣٨م)، ص ١٨٩ — ١٩٢.

ضرورة استخدام مصطلح بديل لمصطلح "الاشتراكية"؛ فجاء اقتراح مصطلح "التعاونية الإسلامية" تمييزاً عن "الاشتراكية الغربية". أما مفهوم "التعاونية الإسلامية" فيقوم على أساس حكومة شورية، تحكم على أساس التعاون بين الجميع، وتفرض الدولة العمل على كل قادر، وترفض التقاعد (البطالة) والتكاسل والتوكل (التواكل)، والجميع متساوون في الحقوق والمعاملات أمام القانون، وتحريم الربا والفائدة، وتشجيع الاستثمار، وتحريم الاحتكار[١].

وهذه المحاولة لبلورة فكرة "التعاونية الإسلامية" قد تكون تطويراً ولو بعد حين لفكرة "الإسلامية" عند الكواكبي[٢].

خامساً : الأخلاق والآفات الاجتماعية

"أخلاقنا قبل مدنيتهم" [٣] هذا عنوان مقال لمصطفى صادق الرافعي، يبدو أنه يختصر الكثير من الحديث عن أولويات الخطاب الاجتماعي الإسلامي في هذه المرحلة.

والأخلاق في النظر الإسلامي، هي أخلاق دينية أولاً وقبل كل شيء، لا تنفصل عن الدين، بل هي مستوحاة من تعاليمه، والمعايير الأخلاقية في الحكم على الأشياء هي معايير شرعية أولاً قبل كل شيء وبعد كل شيء.

---

(١) إبراهيم زكي، "**الاشتراكية الغربية والتعاونية الإسلامية**"، الأزهر (القاهرة)، م١٠، جـ٨، جمادى الأولى ١٣٥٨هـ (١٩٣٩م)، ص ٧٠٦ — ٧١٠.

(٢) الكواكبي، "**طبائع الاستبداد**"، **الأعمال الكاملة للكواكبي**، م١، ص ١٧٢، "**أم القرى**"، **الأعمال الكاملة للكواكبي**، م١، ص ٣٥٧.

(٣) مصطفى صادق الرافعي، "**أخلاقنا قبل مدنيتهم**"، الفتح (القاهرة)، ع ١٤٧، ٩ مايو (أيار) ١٩٢٩، ص ٨ — ١٠.

يقول مصطفى صادق الرافعي : "والدين هو حقيقة الخلق الاجتماعي في الأمة، وهو الذي يجعل القلوب كلها طبقة واحدة، على اختلاف المظاهر الاجتماعية عالية ونازلة وما بينهما، فهو بذلك الضمير القانوني للشعب، وبه لا بغيره ثبات الأمة على فضائلها النفسية" (١).

وقدم حسن البنا رؤية مماثلة، عندما عبر عن اعتقاده بأنه "لا نهوض لأمة بغير خُلق، ولا خُلق بغير دين، وأن فساد النفوس وضعف الأخلاق هو الداء، وفي تعاليم الدين الدواء" (٢).

في حين يرى أحمد حسين زعيم مصر الفتاة بأن "الدين هو كل شيء في حياة الأمم لأن الدين هو مصدر الأخلاق. والأخلاق هي قوام الأفراد، وقوام الجماعات وقوام الأمم" (٣).

وفي حالة الشرق — كما يرى البنا - فإن "عُدة الشرق خُلق وإيمان، فإذا فقدهما فَقَدَ كل شيء، وإذا عاد إليهما عاد إليه كل شيء، فليجتهد زعماء الشرق في تقوية روحه، وإعادة ما فقد من أخلاقه، فذلك هو السبيل الوحيد للنهوض، الصحيح، ولن يجدوا ذلك إلا إذا عادوا إلى الإسلام" (٤).

وهكذا فإن الأخلاق هي الداء والدواء، والمشكل الاجتماعي والاقتصادي والسياسي ناجم عن "ضعف الأخلاق وفقدان المُثُل العليا"، والدواء "كلمة

---

(١) مصطفى صادق الرافعي، **وحي القلم**، ص ٣٥.

(٢) حسن البنا، (افتتاحية)، "جريدة الإخوان المسلمين" (القاهرة)، ع ٢٧، ٢٣ شوال ١٣٥٢هـ، ٨ فبراير (شباط) ١٩٣٤، ص ١.

(٣) **الأهرام**، ع ١٩٣٧٣، ١٩٣٨/١١/١٩. مقابلة مع أحمد حسين.

(٤) البنا، **مذكرات**، ص ٢٠٥.

واحدة أيضاً هي هذه الأخلاق" [١]، وهذا ما عبّر عنه أحمد حسن الزيات بقوله: أننا "أُتينا من ناحية الخُلق" [٢].

وقد أفاض الإسلاميون في توضيح مخاطر الأخلاق الرديئة، وفساد الأخلاق، وأثر ذلك في إلحاق أفدح الأضرار بالأمة[٣].

ويتسم الخطاب الإسلامي بتأكيده الدائم على محاربة كل ما يهدد سلامة البناء الخلقي للمجتمع، وتعزيز كل ما يرتقي بالأخلاق العامة، ويصون السلوك الاجتماعي.

وهذا الاهتمام يتبلور من خلال التركيز على محاربة الآفات الاجتماعية التي تجتاح المجتمع، لأسباب داخلية نابعة من بنية المجتمع نفسه، أو قادمة من الخارج بفعل المؤثرات الغربية، والغزو الفكري.

وربما يكون حديث الشيخ البنا عن المهلكات العشر مؤشراً يكشف عن مكانة الجانب الخلقي في مشروعه الإصلاحي، إذ يدرج التقليد الغربي، والشهوات، والإباحية، وفساد الخلق، وإهمال الفضائل النفسية، ضمن

---

(١) البنا، رسالة "بين الأمس واليوم"، **الرسائل**، ص ١٨٦.

(٢) أحمد حسن الزيات، "**إلى بعض الكبراء**"، وحي الرسالة، جـ١، ص ٢٣١، نشرت هذه المقالة بتاريخ ٢٧ مايو (أيار) في مجلة الرسالة.

(٣) شكيب أرسلان، "**أسباب تأخر المسلمين**"، الفتح (القاهرة)، ع ٣٠٦، ١٦ ربيع الثاني ١٣٥١هـ (١٩٣٢م)، ص ١.

شكيب أرسلان، "**إهمال المسلمين لأنفسهم**"، الفتح (القاهرة)، ع ٣٢٩، آخر رمضان ١٣٥١هـ (١٩٣٢م)، ص ٢. حسن البنا، "**دعوتنا في كتاب الله، من سنن الله في تربية الأمم**"، "جريدة الإخوان المسلمين" (القاهرة)، ع ١٤، ٢٨ ربيع الثاني ١٣٥٣هـ (١٩٣٤م)، ص ٣. حسن البنا، "**عجباً، هل كان يعلم رسول الله ما سيكون؟**"، "جريدة الإخوان المسلمين"، ع ٢٤، ١٦ رمضان ١٣٥٦هـ، ١٩ نوفمبر (تشرين ثاني) ١٩٣٧، ص ٤.

"المهلكات" أو "الموبقات" العشر، في حين يذكر تقوية الفضائل الخلقية، وإقامة الحدود الإسلامية، ضمن ما أسماه "المنجيات العشر" [١].

وهذه "المهلكات" وغيرها تندرج في سياق ما أسماه البنا "الغزو الاجتماعي"؛ كأحد أشكال الغزو الاستعماري يصيب جبهة الأخلاق، عبر وسائل مختلفة، وهو أخطر من الغزو السياسي والعسكري بأضعاف مضاعفة — كما يرى الشيخ البنا، وهو يمثل — عنده — نجاحاً للقيم الغربية المادية على القيم الإسلامية القويمة الجامعة للروح والمادة معاً[٢].

في حين تحـــدث الشيـــخ محمد رشيد رضا قديماً عن "الجيوش الغربية المعنوية" [٣].

ويمكننا ملاحظة حجم الاهتمام الإسلامي بالمسألة الأخلاقية، عبر استعراض الجمعيات الإسلامية التي ظهرت في مصر خلال هذه الفترة وقبيلها، ولعل فيما حملته من أسماء دلالة واضحة على اهتماماتها ومجال نشاطها[٤].

وهي تكاد تنحصر في الجانب الاجتماعي الأخلاقي على وجه الخصوص.

وقد عبّرت هذه الجمعيات عن جوهر ما يشغلها، عندما تنادت لعقد "المؤتمر الأخلاقي" بدعوة من جمعية "مكارم الأخلاق الإسلامية"، لمناقشة موضوعات الخمور والمخدرات ومقاومتها، والعادات المزرية بالشعب المصري

---

(١) البنا، **مذكرات**، ص ٢٦٢ — ٢٦٣.

(٢) البنا، رسالة بين الأمس واليوم، **الرسائل**، ص ١٣٩ — ١٤٠.

(٣) محمد رشيد رضا، **"الجيوش الغربية المعنوية"**، المنار (القاهرة)، م١، ع ١٧، ٢٣ صفر ١٣١٦هـ (١٨٩٨م). ص ٣٠٢ — ٣٠٥.

(٤) لقد تم التعريف بهذه الجمعيات عند الحديث في بداية هذا الفصل عن بنية التيار الإسلامي.

وعلاجها، والبغاء السري والعلني، ومنع الأول والتضييق على الثاني[1]، والخرافات والبِدَع، وتقويم الأخلاق، وأنجح الطرق الموصلة إلى ذلك[2].

ودلالة التنادي لعقد "المؤتمر الأخلاقي" غير خافية وهي تؤشر على طبيعة ما يَشغل هذه الجمعيات خاصة، والتيار الإسلامي عامة، وما يحتل مكان الصدارة في سلم الأوليات، وبالتأكيد البرنامج المشترك الذي يمكن الإجماع عليه، وأن لا يكون التيار الإسلامي مهتماً بعقد مؤتمر سياسي أو مؤتمر اقتصادي، وأن لا يكون على جدول أعمال "المؤتمر الأخلاقي" أية بنود سياسية أو اقتصادية أو فكرية، فهذا ذو دلالة هامة، خاصة وأن هذا المؤتمر ينعقد في عام ١٩٣٠م، في ظل تعثّر المفاوضات مع الاحتلال، وفي ظل الأزمة الاقتصادية الخانقة التي اجتاحت العالم، وذاقت مصر ويلاتها.

وفي ظل بوادر الانقلاب الدستوري الذي قاده إسماعيل صدقي وأسفر عن إلغاء دستور ١٩٢٣م.

ومن الضروري التنبيه إلى أن طبيعة الظروف السياسية السائدة، وفي ظل الاحتلال لم تكن تتيح للتيار الإسلامي عقد مؤتمر سياسي أو اقتصادي، أو أي نشاط يشعر الانجليز بخطورته.

ويمكن قراءة الخطاب الاجتماعي الإسلامي في مجال مكافحة الآفات الاجتماعية في موقفه من إحدى الآفات التي نالت حظاً كبيراً من اهتمام التيار الإسلامي، وهي مشكلة البغاء السري والعلني (الرسمي)، فقد انشغل التيار الإسلامي بمكافحة هذه الآفة عبر التوعية والتثقيف، ولفت الأنظار إلى مخاطرها، عبر الصحافة والكتابة والخطابة، وعن طريق المطالبات الموجهة للجهات الرسمية،

---

(١) يلاحظ التواضع في المطلب، وهو ليس المنع، ولكن بمجرد التضييق.

(٢) **الفتح** (القاهرة)، ع ١٩٦، ٢٤ إبريل (نيسان) ١٩٣٠م، ص ١١.

وهو المنهج الذي استخدمه المصلحون الاجتماعيون المصريون في القرن التاسع عشر، للتنبيه لهذا الخطر، ونشر الوعي على مخاطره وشروره، وللدعوة لمكافحته[١].

وإذا كان عبد الله النديم يستنجد عام ١٨٩٣م بالخديوي عباس ورئيس الوزارة رياض باشا لتولي معالجة هذه الآفة[٢]، فإن التيار الإسلامي يلجأ لنفس الأسلوب بالاستنجاد بجلالة الملك ورئيس الوزراء لإلغاء البغاء.

إذاً فلسفة التغيير الاجتماعي لم يطرأ عليها تغيير، والمنهج هو منهج إعلامي، تربوي، يأمل تغييراً عبر سلطة الدولة وتشريعاتها إيماناً بأن الله يزع بالسلطان ما لم يزع بالقرآن، وعبر المحاجة الدستورية، باعتبار أن الترخيص الرسمي للبغاء — كما لسائر المنكرات — يعد اعتداءً على الدستور الذي ينص على أن الإسلام هو دين الدولة الرسمي[٣] .

---

(١) ومنهم مثلاً عبد الله النديم في صحيفته "الأستاذ"، جـ٨، ٢٠ ديسمبر (كانون ثاني) ١٨٩٢، ص ٤٣٨ — ٤٤١. **"رسالة الشيخ إبراهيم عبد السميع، مفتي مديرية بني سويف في ذم الفاحشة والعزوبة ومدح الزواج"**، الأستاذ، جـ٢٧، ٢١ فبراير (شباط) ١٨٩٣م، ص ٦٣٠ — ٦٣٣. وهذا ما فعلته الصحافة الإسلامية في فترة الدراسة، انظر مثلاً، المنار (القاهرة)، م١، جـ ٢٥، ١٩ ربيع الثاني ١٣١٦هـ، ص ٤٦١. المنار (القاهرة)، م٣، جـ١، غرة جمادى الثانية ١٣١٨هـ، ٢٥ أيلول ١٩٠٠م، ص ٥٠٣ — ٥٠٤، **"تقرير د. فخري عن انتشار البغاء والأمراض التناسلية بالقطر المصري، وبعض الطرق الممكن اتباعها لمحاربتها"**، المنار (القاهرة)، م٢٦، جـ١٠، ٢٩ شعبان ١٣٤٤هـ / ١٤ مارس (آذار) ١٩٢٦م، ص ٧٩٧ — ٧٩٩.

"تقرير الشيخ محمود أبو العيون، حول البغاء"، المنار (القاهرة)، م٢٧، جـ٣، ص ٢٣٤ — ٢٣٥.

"شيخ الأزهر يدعو إلى إلغاء البغاء الرسمي"، الفتح (القاهرة) ع ٢٩٨، ١٩ صفر ١٣٥١هـ (١٩٣٢م)، ص ١٣.

(٢) **الأستاذ**، ع ٣٤، ٢٤ رمضان ١٣١٠هـ، ١١ إبريل (نيسان) ١٨٩٣م، ص ٧٨١ — ٧٨٥.

(٣) **"تقرير الشيخ محمود أبو العيون"** (مفتش الجامع الأزهر والمعاهد الدينية)، المنار (القاهرة)، م ٢٧، جـ٣، ٣٠ ذي القعدة ١٣٤٤هـ / ١١ يونيو (حزيران) ١٩٢٦م، ص ٢٣٤ — ٢٣٥.

إضافة إلى المطالبة بإيقاع العقوبة القانونية[1]، أو تطبيق الحدود الشرعية[2].

وهذا المنهج في التغيير هو الذي انتهجه التيار الإسلامي في مكافحة آفات أخرى؛ كالخمر والقمار والمخدرات[3].

وعندما تصدى شباب جمعية مصر الفتاة لمحاربة هذه الآفات بالعنف والقوة وخاصة تحطيم الخمّارات في شوارع القاهرة وغيرها من المدن[4]، فإن الشيخ حسن البنا رفض هذا الأسلوب في الإصلاح الاجتماعي، ورفض احتذاء حذو مصر الفتاة باستخدام العنف وسيلة للإصلاح، وأخذ معالجة المنكرات باليد، معلناً الالتزام بالدستور وانتهاج الطرق القانونية لإلغاء المنكرات المختلفة[5].

---

(١) المنار، محمد رشيد رضا، **"الإجابة على أسئلة اللجنة الحكومية لبحث موضوع البغاء الرسمي"**، م ٣٢ ، جـ٧، ربيع الأول ١٣٥١هـ / يوليو (تموز) ١٩٣٢م، ص ٥٦٠.

(٢) **"بيان جمعية الإخوان المسلمين بشأن البغاء الرسمي"** الفتح (القاهرة)، ع ٣٠٠، ١٣ ربيع الأول ١٣٥١هـ (١٩٣٢م)، ص ١٢ — ١٣. حسن البنا، **"خطاب إلى الملك فاروق بخصوص الإصلاح الاجتماعي"**، النذير (القاهرة)، ع٢، ٦ ربيع الثاني ١٣٥٧هـ / ٦ يونيو (حزيران) ١٩٣٨م، ص ٥. حسن البنا، **"مذكرة إلى رئيس الوزراء بمقترحات لإصلاح المجتمع"**، النذير (القاهرة)، ع٣، ١٤ ربيع الثاني ١٣٥٧هـ، ١٣ يونيو / حزيران ١٩٣٨، ص ٣ — ١٠.

(٣) **"تأليف جمعية منع المسكرات في القطر المصري"**، الفتح (القاهرة)، ع ١٢٤، ٢ ديسمبر (كانون أول) ١٩٢٨، ص ١٢ — ١٣، المنار (القاهرة)، م ٢٢، جـ٩، ص ٦٩٧ — ٧٠١. حسن البنا، **"أضرار القمار ومشروع ساحل الفيروز"** (كتب البنا سلسلة مقالات تحت هذا العنوان)، الفتح (القاهرة)، ع ١٠٥، ٢ صفر ١٣٤٧هـ، ١٩ يونيو (حزيران) ١٩٢٨، ص ١ — ٤، الفتح، ع ١٠٦، ٢٦ يوليو (تموز) ١٩٢٨، ص ١٣ — ١٥. الفتح ع ١٠٧، ١٢ أغسطس (آب) ١٩٢٨، ص ١٣ — ١٥. البنا، **مذكرات**، ص ٢٦٥.

(٤) وحول رؤية مصر الفتاة لأسلوب معالجة المنكرات والآفات الاجتماعية، انظر : **مصر الفتاة** (القاهرة) ، ع ١٧٩، ١٣ يونيو (حزيران) ١٩٣٩، ص٦. **مصر الفتاة** (القاهرة)، ع ٢٧٠، ٣٠ نوفمبر ١٩٣٩م، ص ٣. **مصر الفتاة** (القاهرة) ع ٢٧٣، ٧ ديسمبر (كانون أول) ١٩٣٩، ص ٨. أحمد حسين، **"لو كنت وزيراً للشؤون الاجتماعية، فماذا أنا صانع؟!"**، مصر الفتاة (القاهرة)، ع ٢٧٨، ٢٨ ديسمبر (كانون أول) ١٩٣٩، ص ٦.

(٥) **"من جمعية الإخوان المسلمين إلى معالي وزير العدل بمناسبة تحطيم الحانات"**، الفتح (القاهرة)، ع ٦٤١، ٢٧ ذي الحجة ١٣٥٧هـ (١٩٣٨م)، ص ٦ — ٧.

لكنه لا يخفي تعاطفه مع الدوافع النبيلة التي تقف وراء هذا التحدي[1]، ويؤكد أن فلسفة الإخوان في التغيير، هي فلسفة إصلاحية ترفض فكرة الثورة، ولا تؤمن بجدواها؛ "فلا يفكر الإخوان المسلمون فيها، ولا يعتمدون عليها، ولا يؤمنون بنفعها ونتائجها".

لكن الشيخ البنا يُحذّر الحكومات المصرية "بأن الحال إذا دامت على هذا المنوال ولم يفكر أولو الأمر في إصلاح عاجل وعلاج سريع لهذه المشاكل، فسيؤدي ذلك حتماً إلى ثورة ليست من عمل الإخوان المسلمين ولا من دعوتهم، ولكن من ضغط الظروف ومقتضيات الأحوال، وإهمال مرافق الإصلاح" [2].

ويظهر منهج الإصلاح الاجتماعي السائد في الخطاب الإسلامي في هذه المرحلة، مستنداً إلى تفعيل دور التربية والتعليم في صياغة الأخلاق الاجتماعية، وإلى دور الشريعة في حمايتها وحراستها.

١ - التربية والتعليم والأخلاق الاجتماعية :

منذ أيام الأستاذ الإمام محمد عبده اختط التيار الإسلامي في مصر، الإصلاح التربوي منهجاً للتغيير التدريجي طويل المدى[3].

وحافظ التيار الإسلامي على هذا المنهج طيلة فترة الدراسة، فلم يخرج عن الخط التربوي الإصلاحي إطلاقاً، فأكد حسن البنا التزامه بهذا المنهج دوماً؛ على

---

(١) البنا، **الرسائل**، ص ١٨٣.

(٢) البنا، **الرسائل**، ص ١٧٠.

(٣) "تقرير حول إصلاح التعليم بمصر"، **تاريخ الأستاذ الإمام**، جـ٢، ص ٥٥٠.

أنه يجب أن "تتربى الأمة أولاً، وتفهم حقوقها تماماً، وتتعلم الوسائل التي تنال بها هذه الحقوق، وتُربى على الإيمان بها.. وذلك يستدعي وقتاً طويلاً.. فلا بد أن تتذرع الأمة بالصبر والأناة، والكفاح الطويل، وكل أمة تحاول تخطي حواجز الطبيعة يكون نصيبها الحرمان" [1].

واهتم التيار الإسلامي بمراقبة سياسات التعليم، وتعزيز الثقافة الدينية في المناهج، وإلغاء الفصل بين مسارين للتعليم أحدهما ديني والآخر مدني.

واتهم محب الدين الخطيب التعليم المصري بأنه أحد نوعين، أحدهما وُضع في زمن غير زماننا، ويقصد الديني، والثاني وُضع لزمننا في أمة غير أمتنا، ويقصد المدني[2].

ومن هنا فإن حسن البنا ينادي بالتوفيق بين مساري التعليم ودمجهما في الدور الابتدائي، والثانوي فذلك في نظره "أحد السبل المؤدية لوحدة الثقافة والتفكير" ويقضي على فوضى التعليم الجارية في مصر، على أن تكون المناهج الموحدة في التعليم الموحد مغذية للعقول والأرواح[3].

---

(١) البنا، **مذكرات**، ص ١٦١.

(٢) محب الدين الخطيب، "**كيف نعد أنفسنا للخروج مما نحن فيه؟**"، الفتح (القاهرة)، ع ٣٥٠، ٢٨ صفر ١٣٥٢هـ (١٩٣٣م)، ص ٣.

(٣) حسن البنا، "**مستقبل الثقافة في مصر للحقيقة والتاريخ، مذكرة الإخوان إلى وزير المعارف وشيخ الأزهر، ليسمع الدكتور طه حسين**"، النذير (القاهرة) ع ٦، ٦ صفر ١٣٥٨هـ، إبريل (نيسان) ١٩٣٩، ص ٣ — ٥.

وكان البنا مهتماً بمتابعة سياسات المناهج التعليمية، وتقديم النصح للجهات المشرفة عليها، لصبغها بالصبغة الإسلامية، وتوجيهها لخدمة الإصلاح الأخلاقي[1].

٢- الشريعة والأخلاق الاجتماعية :

كان الخطاب الإسلامي مستنداً إلى إيمان عميق بأن مبادئ الإسلام قادرة على تشكيل منظومة قيم متكاملة، وكفيلة بتحقيق الأمن والسلام الاجتماعيين المنشودين، وقادرة على حماية الفرد والمجتمع من كل الآفات الاجتماعية، وأن الشريعة قادرة على حراسة الأمن الاجتماعي، وتعميقه، وتوفير مقوّمات الأمن الاجتماعي الوقائي أولاً، ثم الردعي الزجري ثانياً، وهكذا فالشريعة هي الحارسة لأخلاق المجتمع.

كان لدى الأستاذ الإمام محمد عبده شعور عميق بخطورة القانون والتشريع، في عملية الإصلاح الاجتماعي، وكان لديه شعور بضرورة تضييق الفجوة بين دائرتين آخذتين في الانفصال والتباعد وهما دائرة الشريعة التي تنحسر يوماً بعد آخر، ودائرة أخرى تتسع يوماً بعد يوم، وهي دائرة التشريعات العلمانية الوافدة، فكان همّ الإمام هو محاصرة الدائرة الثانية لصالح الأولى[2]. إذ يقول : "فالقانون هو سر الحياة وعماد سعادة الأمم، وإن القوة لا

(١) حسن البنا، "إلى حضرة صاحب المعالي وزير المعارف العمومية وإلى حضرات الكرام أعضاء لجنة المناهج"، "جريدة الإخوان المسلمين"، (القاهرة)، ع ٧، ٢٥ صفر ١٣٥٤هـ، ١٨ مايو (أيار) ١٩٣٥، ص ١٢ — ١٨.

(٢) محمد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام، جـ٢، ص ٩٧، ص ١٥٧، ١٦٣.

تأتي ثمرتها الحقيقية إلا إذا عضدت باتباع الشرع والقانون العام الذي أقره العقلاء بوجوب اتباعه" (١).

وعارض الإسلاميون "مدنية القوانين" وآمنوا بأن هناك مؤامرة على الشريعة، وهو ما أسماه محمد رشيد رضا إجماع الافرنج والمتفرنجين على محاربة الشريعة(٢).

لكن المدهش أن الشيخ محمد رشيد رضا وهو ينادي بالالتزام بأحكام الشريعة، يعارض فكرة تقنين الشريعة، معللاً ذلك بأن أحكام الشريعة لا يجوز أن تمر في القنوات الدستورية المعروفة للتقنين، مما يلحق بها التشويه، ومما يجعلها خاضعة لأحكام البشر، وبعضهم من غير المسلمين، واقترح اسم "المجلة الشرعية في الأحكام الشخصية" بدلاً من "قانون الأحوال الشخصية" (٣).

---

(١) المنار (القاهرة)، م١، ع ٤٨، ١٥ شوال ١٣١٦هـ، ٢٥ فبراير (شباط) ١٨٩٩م، ص ٩٢١ – ٩٢٢.

(٢) محمد رشيد رضا، **"مدنية القوانين"**، المنار (القاهرة)، م٢٣، جـ٦، ٢٩ شوال ١٣٤٠هـ / ٢٥ يونيو (أيار) ١٩٢٢م، ص ٤٣٥ – ٤٣٦.

محمد رشيد رضا، **"مدنية القوانين وسعي المتفرنجين لنبذ بقية الشريعة وهدم الدين"**، المنار (القاهرة)، م٢٣، جـ٧، ٣٠ ذي القعدة ١٣٤٠هـ / ٢٦ يوليو (تموز) ١٩٢٢م، ص ٥٣٩.

(٣) محمد رشيد رضا، **"مدنية القوانين"**، المنار، م ٢٣، جـ٧، ٣٠ ذي القعدة ١٣٤٠هـ / ٢٦ يوليو (تموز) ١٩٢٢م، ص ٥٤٣ – ٥٤٤. محمد رشيد رضا، **"اقتراح أبطال الأوقاف الأهلية"**، المنار (القاهرة)، م٢٩، جـ١، ٣٠ رمضان ١٣٤٦هـ / ٢٢ مارس (آذار) ١٩٢٨م، ص ٧٥ – ٧٦.

لكن الشيخ محمد رشيد رضا تحول عن هذا الرأي – إلى مطالبة علماء الشرع" بتصنيف كتب شرعية في الأحكام المدنية والتأديبية موافقة للمصالح العامة في هذا العصر وكافله للعدل والمساواة بين جميع الناس، وانتظار الفرص لتقرير البرلمان المصري لها بما يظهر له من وجوه تفضيلها على غيرها"، المنار ، م ٣٠، جـ١٠، ٢٩ ذي الحجة ١٣٤٨هـ / ٢٨ مايو (أيار) ١٩٣٠م، ص ٧٨٢ – ٧٨٣، إذاً الشيخ أصبح مؤمناً بفكرة التقنين، بل وبدور البرلمان في هذه العملية، وهي إشارة إلى إيمان بأهمية دور البرلمان في التشريع نشأت بعد التجربة والمراقبة والمتابعة للتجربة البرلمانية الجارية في مصر.

ومع مرور الوقت أصبح التيار الإسلامي أكثر إدراكاً لدور البرلمان في الحياة ولأهمية العمل من خلاله لدعم فكرة تطبيق الشريعة، فنجد الأوساط الإسلامية ترحب كثيراً باقتراح تقدم به النائبان الإسلاميان

ولما طلب الشيخ رشيد رضا مساندة الأزهر لموقفه، فإن الرد جاء مخالفاً لموقفه، عندما أعلن الشيخ محمد بخيت عضو اللجنة المشكلة لإعداد قانون الأحوال الشخصية، أنه لا يرى مانعاً في تسميته قانوناً، وأنه لا يعارض مسألة تقنين الشريعة(١).

لكن الإسلاميين سرعان ما تجاوزوا الجدل حول مسألة جواز تقنين الشريعة، ليقبلوا هذا التقنين، بل ليطالبوا به، وليتحول إلى غاية يسعى التيار الإسلامي لتحقيقها، فيكون الشرع الحنيف أحد مصادر التشريع(٢).

وهذا التطور جاء في ظل الاجتياح العلماني للتشريعات، ولمجالات الحياة المختلفة، فصار الهدف هو إنقاذ ما يمكن إنقاذه.

وأصبح الخطاب الإسلامي يؤكد على ضرورة "تطبيق الشريعة" في العقوبات خاصة للحد من المخاطر والآفات التي تتهدد سلامة المجتمع، ويشدد على أن الشريعة وحدها هي القادرة على الحد من الجريمة وخفض معدلاتها(٣).

= د. عبد الحميد سعيد، والأستاذ محمد عبد اللطيف دراز في جلسة يوم ٥ ديسمبر ١٩٣٨ بأن "يكون الأساس الأول لأي تعديل في القانون العام هو الشريعة الإسلامية الغراء، وأن تُرد الأحكام الجديدة إلى قواعد تلك الشريعة وآراء فقهائها". انظر، نص الاقتراح، الدولة المصرية، **مجلس النواب**، الهيئة النيابية السابعة، "**مجموعة مضابط دور الانعقاد العادي الثاني**"، م١، (من مضبطة الجلسة الأولى إلى مضبطة الجلسة الثلاثين) (١٩ نوفمبر (تشرين ثاني) ١٩٣٨ – ٢٧ فبراير (شباط) ١٩٣٩) المطبعة الأميرية، القاهرة، ١٩٤٠، ص ٤٠، وانظر نص الاقتراح نفسه، في، الفتح (القاهرة) ع ٦٢٩، ٢ شوال ١٣٥٧ هـ، ص ١٣.

(١) محمد رشيد رضا، **مدنية القوانين**، المنار (القاهرة)، م٢٣، جـ٧، ٣٠ ذي القعدة ١٣٤٠هـ / ٢٦ يوليو (تموز) ١٩٢٢م، ص ٥٤٤.

(٢) محمد رشيد رضا، "**مساواة المرأة للرجل في الحقوق والواجبات، المحاكم الشرعية الأهلية وعلاقة كل منهما بالدين**"، المنار (القاهرة)، م٣٠، جـ١٠، ٢٩ ذي الحجة ١٣٤٨هـ / ٢٨ مايو (أيار) ١٩٣٠ م، ص ٧٨٠ – ٧٨٣.

(٣) م . ن ، ص ٧٨٠، البنا. **مذكرات**، ص ٢٦٢ – ٢٦٣.

ويهتم الخطاب الإسلامي بطمأنة الرأي العام المصري، وكذلك الأجانب في مصر، والدول الأوروبية صاحبة الامتيازات عندما ينادي بتطبيق الحدود، وأنها "سيف في قرابه، تمضي الأيام والأشهر والسنين وهو أبداً في ذلك القراب" [١]، كناية عن كونها مجرد أداة ردع نادراً ما سيضطر الحاكم إلى اللجوء إليها.

وتنادى علماء الأزهر عام ١٩٣٦م إلى عقد "مؤتمر جماعة الدفاع عن الشريعة الإسلامية بالأزهر الشريف" بهدف مطالبة ولاة الأمور بإحياء التشريع الإسلامي وإزالة المنكرات والدفاع عن فكرة تحكيم الشريعة[٢].

وتحمست الجمعيات الإسلامية لعقد مؤتمر إسلامي عام لبحث موضوع الشريعة الإسلامية والعمل بها، والمطالبة بجعلها أساساً لجميع التشريعات والقوانين المصرية، والتعاون مع النواب المؤمنين بالفكرة الإسلامية، لإقناع المجلس بجعل الشريعة الإسلامية أساساً للأحكام والقوانين في المحاكم المصرية على اختلاف أنواعها[٣].

وفي أجواء عقد معاهدة ١٩٣٦م، والحديث عن تهيؤ مصر لإلغاء الامتيازات الأجنبية، وهو ما حدث ١٩٣٧م، تحرك التيار الإسلامي، للدعوة لتكون الشريعة هي البديل، أو على الأقل المصدر الرئيس للتشريع المصري، ونشط التيار الإسلامي في توجيه الرأي العام نحو مساندة فكرة التشريع الإسلامي، وفي المجالات المختلفة[٤].

---

(١) محب الدين الخطيب، **"هجوم على حكم من أحكام القرآن"**، الفتح (القاهرة)، ع ٤٥٨، ١٦ جمادى الأولى ١٣٥٤هـ (١٩٣٥م)، ص ٣ – ٤ .

(٢) الفتح (القاهرة)، ع ٥٣٤، ١٥ ذي القعدة ١٣٥٥هـ، ص ١٧.

(٣) محب الدين الخطيب، **"الشريعة الإسلامية والمحاكم المصرية"**، الفتح (القاهرة)، ع ٦٠٩، ٩ جمادى الأولى ١٣٥٧هـ (١٩٣٨م)، ص ٣.

(٤) وحول جهود الإخوان المسلمين، وخاصة في المؤتمر العام الخامس (١٩٣٧) في مسألة الدعوة لتطبيق الشريعة، يمكن مراجعة، البنا، مذكرات، ص ٢٨٤، وخلاصة موقف الشيخ البنا خلال هذه الفترة من

وتفاءل الإسلاميون خيراً عندما جرى إلغاء الامتيازات الأجنبية عام ١٩٣٧ م، ظانين بأن ذلك سيفتح الباب أمام حلول الشريعة محل التشريعات التي فرضها الاحتلال، مما يعني زوال جميع الموبقات والآفات الاجتماعية التي رعتها الامتيازات الأجنبية والتشريعات المتكيفة معها(١).

وبعد معاهدة ١٩٣٦م كثُر الحديث عن إعادة النظر في مصادر التشريع المصري، وضرورة وضع تشريعات مناسبة لعهد الاستقلال؛ فراحت الأوساط الإسلامية تحتفي بكل صوت ينصف الشريعة وينادي بجعلها مصدراً أو أحد مصادر التشريع المصري كما رحبت بكل صوت ينفي عن الشريعة تهمة الجمود وعدم الصلاحية(٢).

= المسألة هي المطالبة بإصلاح القانون من خلال "التوفيق بين القوانين القائمة والقوانين الشرعية"، "مذكرة الإخوان المسلمين إلى رفعة رئيس الوزراء"، النذير، ع٣، ١٤ ربيع الثاني ١٣٥٧هـ، ص ٣ — ١٠.

حسن البنا، "أفحكم الجاهلية يبغون، ومن أحسن من الله حكماً لقوم يوقنون"، النذير (القاهرة)، ع٥، ٦ جمادى الأولى ١٣٥٧هـ (١٩٣٨م)، ص ٣ — ٥.

"مذكرة الإخوان المسلمين لمعالي وزير الحقانية في وجوب العمل بالشريعة الإسلامية"، النذير (القاهرة)، ع٧، ١٣ جمادى الأولى ١٣٥٧هـ (١٩٣٨م)، ص ٣ — ٨.

د. عبد السلام رأفت، "الدعوة إلى سن تشريع مدني إسلامي لمصر والشرق العربي"، الأزهر (القاهرة)، م٨، جـ١، محرم ١٣٥٦هـ (١٩٣٧م)، ص ٢٨ — ٣٥الشيخ يوسف الدجوي (عضو جماعة كبار العلماء)، "الموازنة بين الشريعة والقوانين الوضعية"، الأزهر (القاهرة)، م٨، جـ٥، جمادى الأولى، ١٣٥٦هـ (١٩٣٧م)، ص ٣٣٢ — ٣٣٦.

(١) الفتح (القاهرة)، ع ٥٥٤، ٨ ربيع الآخر ١٣٥٦هـ (١٩٣٧م)، ص ١٨ — ١٩.

(٢) د. عبد الرازق السنهوري (محاضرة) "واجباتنا نحو الفقه القانوني والتشريع"، الفتح (القاهرة)، ع ٥٣١، ٢٤ شوال ١٣٥٥هـ (١٩٣٦م)، ص ٧ — ٩. وتنشر الفتح مقتطفات من بحث للسنهوري بعنوان : "وجوب تنقيح القانون المدني المصري، وعلى أي أساس يكون هذا التنقيح"، الفتح (القاهرة)، ع ٥٣٥، ٢٢ ذي القعدة ١٣٥٥هـ (١٩٣٦م)، ص ٢٠ — ٢١.

Harris, **Op. cit,** pp. 135-136.

كما عرف الخطاب الإسلامي دفاعاً عن "فكرة التشريع القومي"، على اعتبار أن الفقه الإسلامي هو الفقه القومي المصري؛ الذي يجب الاعتماد عليه في سنّ القوانين، وأن القوانين التي لا تراعي ظروف المجتمع والعادات والأخلاق والقواعد الدينية الصحيحة، ولا تتفق مع نفسية الشعب، لن تجد احتراماً عنده.

والنتيجة أن عدم مراعاة مبادئ الدين في عملية التشريع تؤدي إلى استخفاف الشعب إما بالدين، أو بالقانون الوضعي، كما أن القوانين الغربية هي نتاج ظروف اجتماعية ووليدة مجتمعات مختلفة عن مجتمعاتنا، وأن تطبيقها في بلادنا لا ينتج إلا أضراراً اجتماعية واقتصادية وخلقية خطيرة، والخلاصة أن مراعاة القانون الوضعي للعاطفة الدينية يضفي عليه القداسة وبالتالي الالتزام به والانقياد له[1].

---

(١) د. محمد البهي، **"القومية في التشريع"**، الأزهر (القاهرة)، م١٠، جـ٥، ربيع الثاني ١٣٥٨هـ (١٩٣٩م)، ص ٤٥٣ – ٤٥٩.

الخاتمة

لقد تبدى واضحاً أن الحياة الفكرية المصرية في فترة ما بين الحربين العالميتين، قد اتسمت بالحيوية والنشاط، وأنها شهدت بروز تيارات فكرية متعددة، تتبارى في التعبير عن خطاب فكري متنوّع، يعالج المسائل الاجتماعية في المجتمع المصري على تنوعها.

وعندما بحث الفكر الاجتماعي في مصر، في أسباب التخلف وأسس التقدم، ظهر إجماع لدى التيارات الفكرية كلها، على أن المجتمع المصري كجزء من محيطه العربي والإسلامي يعاني من التخلف أو التأخر، ويحتاج إلى إصلاح أو تغيير، يقوده إلى معارج التقدم.

وهناك رغبة عامة في الوصول إلى إجابة واضحة على السؤال الكبير "لماذا تأخرنا، ولماذا تقدم غيرنا؟"، كما نلمس إجماعاً على شمولية أسباب التخلف، وأسس التقدم. لكن حالة الإجماع هذه تختفي عند البحث في الأولويات، والوسائل والغايات.

فالتياران الليبرالي واليساري يقدمان خطاباً متشابهاً إلى حد كبير، فهما يمنحان الدعوة إلى الحرية وخاصة الفكرية منها، والدعوة إلى العلمانية والعقلانية، والدعوة إلى التغريب، أولوية فيما يقترحانه من أسس للتقدم.

فيظهران إعجاباً مشتركاً بالنموذج الحضاري الغربي، وبالتجربة العلمانية في تركيا "الجديدة"، كما يظهران رغبة صريحة في تقليدهما ومحاكاهما، بل والنظر إلى أن هذا هو السبيل القويم لتحقيق التقدم المنشود.

أما التيار الإسلامي فيقدم خطاباً مغايراً، يؤكد على أهمية الدين في عملية النهوض المنشودة، وأنه كان أساس المجد الإسلامي الأول، وهو أساس النهضة

المنشودة حاضراً ومستقبلاً، لكنه الدين الصحيح بنقائه الأول وبصفائه، بعيداً عن العقائد الدخيلة، والفهم السقيم.

لكن التيار الإسلامي يؤمن بأن النهضة المعاصرة تحتاج إلى انفتاح واعٍ منضبط على الحضارة الحديثة، وتتطلب اقتباس النافع المفيد من منجزات المدنية الحديثة المادية على وجه الخصوص. وهذا يقترن في الخطاب الإسلامي برفض التغريب والتحديث التغريبـــي، والعلمانية، كما يقترن بعدم الحماس للدعوة الليبرالية واليسارية إلى الحرية، اعتقاداً منه بأن مزيداً من الحرية يعني مزيداً من الفساد الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، ولأنه لم يذق بعد ويلات الاضطهاد السياسي والفكري.

ومن هنا فنحن أمام مشروعين متضادين، يخوضان صراعاً فكرياً سجالياً، حال دون قدرتهما على التوصل إلى إجابة شافية على السؤال الكبير؛ "لماذا تأخرنا ولماذا تقدم غيرنا؟".

وفي قضية المرأة، نجد خطابان متضادان، خطاب وافد يحتكم إلى مرجعية غربية، ويتطلع إلى المرأة الغربية كنموذج للتحرر والانطلاق، وخطاب موروث يحتكم إلى مرجعية إسلامية، ويتطلع إلى قضية المرأة، لا في سياق الحريات العامة والفردية، لكن في نطاق سلامة البناء الأسري، وتعزيز قيم العائلة، وتماسك الأسرة كنواة أساسية في الجسم الاجتماعي.

لقد قدم الخطابان الليبرالي واليساري رؤية مشتركة في قضية المرأة، فهما يدعوان إلى السفور بمفهومه الشامل، ويعملان على مقاومة الحجاب، هذا من ناحية، ويتفقان في وجوب تعليم المرأة، ومنحها الفرص الملائمة في العمل والمشاركة في الحياة العامة، ويتحدثان بغير حماس عن حقوق سياسية للمرأة،

هذا من ناحية ثانية، وينخرطان في تبني الدعوة إلى مدنية الأحوال الشخصية، وإقصاء الدين ورجاله عن هذه الشؤون، من ناحية ثالثة.

لكن التنوع هو سيد الموقف في مدنية الأحوال الشخصية، فالتيار اليساري يبدي تشدداً تاماً في هذا المطلب، ويؤكد بالإجماع على ضرورة منع تعدد الزوجات والطلاق، وفرض المساواة التامة في الميراث، تحقيقاً للمساواة الاقتصادية التي هي الأساس في تحقيق المساواة الاجتماعية والسياسية بين المرأة والرجل. أما التيار الليبرالي فيبدي تنوعاً في الخطاب في هذه المسألة، ففيه أصوات عالية تنادي بقوة بما ينادي به اليسار، لكنه في مجمله يبدو أقرب إلى الاعتدال.

أما الخطاب الإسلامي في مسألة المرأة فيأتي دفاعياً، فهو يعارض الدعوة إلى السفور، ويدافع عن الحجاب، ويلجأ إلى الاعتذارية في دفاعه، وكأنه قد استدرج إلى قفص الاتهام، وهو يقدم رؤية يسودها التردد والارتباك في الموقف من تعليم المرأة وعملها وحقوقها السياسية، ويعطي إشارات متناقضة في كثير من الأحيان، ويعود إلى مناقشة القضية مجدداً في كل مناسبة، لينقض ما تم إنجازه في المرات السابقة، لكنه يبدي استجابة لمواكبة حقائق الحياة.

وبالرغم من إقراره بحق المرأة الشرعي في التعليم، وإقراره بحقها الشرعي في العمل المناسب لأنوثتها، ولدورها الأساس في رعاية البيت والأطفال، فإنه يبقى يدور حول هذه القضايا ولا يفصل فيها، ونجد اجتهادات متضاربة، وأصوات معتدلة وأخرى متشددة، وهكذا الحال في مسألة الحقوق السياسية.

والخطاب الإسلامي يعارض بشدة الدعوة إلى مدنية الأحوال الشخصية، ويرفض المناداة بتقليد الغرب، وتقليد "الشرÓáÇãí ÑÄية تجديدية نابعة من مقاصد الشرع الحنيف، ومن فقه سليم للواقع في مسألة المرأة، تجعله وهو يرفض

– محقاً – الدعوة إلى تحرير المرأة المصرية على النمط الغربي، قادراً على المناداة – وبدرجة عالية من المصداقية– بتحرير المرأة بالإسلام.

وبقي الخطاب الإسلامي في مجمله غير قادر على فقه الواقع المعاش، وغير قادر على لجم الأصوات النشاز التي لا تفقه الدين ولا تفقه الحياة، وغير قادر على فك الارتباط بين الدين الحنيف وبين الموروث الاجتماعي من العادات والتقاليد الباطلة، كما أنه ظل غير قادر على الإفلات من الة، وغير قادر على فك الارتباط بين الدين الحنيف وبين الموروث الاجتماعي من العادات والتقاليد الباطلة، كما أنه ظل غير قادر على الإفلات من الارتهان لآراءٍ فقهية عفا عليها الزمن.

وهكذا نجد أنفسنا أمام خطابين فكريين متضادين في قضية المرأة، مما أعاق التوصل إلى رؤية تجمع بين الأصالة والمعاصرة في هذه القضية، قادرة على التعبير عن الخصوصية الثقافية للمجتمع المصري، وعلى النهوض بواقع المرأة المصرية، وصولاً إلى تفعيل نصف المجتمع وتمكينه من المشاركة في عملية التنمية الشاملة.

وفي ظل ظروف اقتصادية واجتماعية معقدة كان الإنسان المصري يرزح تحت نيرها، ويكتوي بنيرانها، وفي ظل تفاقم مشكلات الفقر والمرض والأمية، والبطالة، وفي ظل اشتداد حدة التفاوت بين الطبقات الاجتماعية المختلفة. نجد الفكر الاجتماعي في مصر يتشاغل عن هذه الهموم، ولا يعطيها ما تستحقه من اهتمام.

لكن هذا لا يعني أن المسألة مهملة تماماً، فقد تحدثت جميع التيارات الفكرية بأسى عن الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية السائدة في مصر، وبعاطفية، وتعاطف مع معاناة الفقراء والفلاحين والعمال والمسحوقين جميعاً.

فالتيار الليبرالي، صاحب السلطة والنفوذ، يتعاطف مع معاناة هؤلاء، "وينادي بالتخفيف من آلامهم"، لكنه يبرر التفاوت الاجتماعي، ويدعو إلى تقبله كحقيقة ثابتة من حقائق الحياة الضرورية التي لا تستقيم دونها، ولا يتورع عن تحميل الفلاح المصري المسؤولية عن سوء أوضاعه، بما يمارسه من إسراف وتبذير!!. ويرفض أية محاولات لإعادة النظر في قوانين الملكية الزراعية، أو إعادة النظر في أسس توزيع الثروة، ويرفض تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي وفي العلاقة بين أطراف الإنتاج، لكنه رغبة في سد الطريق على الشيوعية يعلي من صوته المدافع عن العمال، وينادي بنفس المطالب التي يرفعها اليسار. لكنه يرفض صدور تشريعات نقابية أو عمالية تحقق مطالب العمال. ويهتم بمحاربة الشيوعية، وإبراز مثالبها وعيوبها، والويلات التي جرّتها على المجتمع الروسي.

وإذا كان التياران الليبرالي واليساري يتفقان في مجمل الخطاب الاجتماعي، فإن نقطة الافتراق بينهما تتبدى في مسألة العدالة الاجتماعية. وعلى قاعدة الإيمان بنظامين اقتصاديين مختلفين.

فقد كان اليسار غامضاً في خطابه، مرتبكاً، لا يعرف ماذا يريد، ويعاني من صراع بين ما يؤمن به، وبين ما يمكن أن يصرّح به، لكنه يطالب بالملكية العامة لوسائل الإنتاج، وإعادة النظر في أسس توزيع الثروة، ولا يوضح كيف، ويؤكد على فشل النظام الاقتصادي الرأسمالي المطبق في مصر، ويُصرّح بأن الإسلام غير قادر على حل مشكلات الفقر، وتحقيق المساواة والعدالة الاجتماعية، عبر الإحسان والزكاة، وبما يفرضه من مبادئ في الميراث، وبالتالي فإن الاشتراكية هي الحل، لكنه يقدم خطاباً اشتراكياً معتدلاً إصلاحياً غير ثوري، يقول ما يمكن أن يُقال، لا ما يجب أن يُقال بحسب المرجعية الفكرية التي يحتكم إليها، ويحرص على إعلان البراءة من الشيوعية.

ويلاحظ أن التيار الإسلامي قد قدم خطاباً يتسم بالعمومية، ويتحدث عن المبادئ العامة للعدالة والمساواة والاقتصاد في الإسلام. وهو يتفق مع الليبراليين، بأن التفاوت الاجتماعي من سنن الحياة، ولا يمكن إلغاؤه، لكن من الواجب العمل على التخفيف من غلوائه، كما أن الملكية الفردية حق لا يجوز الاعتداء عليه. في حين نجده يتفق مع اليسار في النظر إلى موارد الثروة العامة على أنها للدولة والمجتمع، وفي وجوب أن تتدخل الدولة بالتشريع وبالسياسات لصالح الفئات الفقيرة والمحرومة، لكنه يعوّل كثيراً على تطبيق فريضة الزكاة وتقنينها ومأسستها، وعلى تحريم الربا، والاحتكار، وتمصير الاقتصاد الوطني. ويفرد جانباً من خطابه لمحاربة الشيوعية، والهجوم على الاشتراكية، لكن أصواتاً قليلة في نهاية فترة الدراسة بدأت تتحدث عمّا تحدث عنه الأفغاني قديماً حول اشتراكية الإسلام!.

ومن هنا فنحن أمام حالة أخرى من حالات المساجلة الفكرية التي لا تنتهي إلى شيء يمكن البناء عليه، أو تقربنا من بلورة مشروع اجتماعي — اقتصادي قادر على حل مشكلات المجتمع المصري المتفاقمة.

وهو خطاب نخبوي يُصاغ بعيداً عن ظروف الواقع المصري المأزوم، خاصة في الريف، فالفلاح والعامل والفقير، والأمّي، لا يفهمون هذا الجدل الفكري، حتى ولا يسمعون عنه شيئاً في الأغلب الأعم، ولا يُحسون بأن تغييراً نحو الأفضل قد حصل، أو على وشك الحصول.

وفي مسألة الأخلاق، والآفات الاجتماعية، نلمس تقارباً كبيراً في الخطابين الليبرالي واليساري في هذه المسألة، فهما ينظران لها من زاوية الحرية الشخصية للفرد، وفي إطار الحريات الاجتماعية العامة.

وهما يتفقان في محاربة التقاليد والعادات، والقديم. ويتطلعان إلى التحديث الاجتماعي الشامل في القيم وفي السلوك، وهما متفقان على ضرورة علمنة الأخلاق، والقيم الاجتماعية، وهما غير معنيان كثيراً بمحاربة ما يسميه الإسلاميون آفات اجتماعية كشرب الخمر، والبغاء الرسمي العلني والسري، والشواطئ المختلطة، والقمار وغيرها. لكن الخطاب الليبرالي في هذه المسألة يُبدي شيئاً من التنوع، ويحوي أصواتاً معتدلة، ونجد اهتماماً موسمياً طارئاً يمكن ملاحظته في مواقف بعض الفئات الليبرالية لغايات سياسية.

أما اليسار فيبدو مهتماً بالتفسير الاقتصادي للأخلاق وللآفات الاجتماعية، وإرجاعها إلى جذر اقتصادي، والتماس معالجتها بمبضع اقتصادي أيضاً.

أما التيار الإسلامي، فيقدم خطاباً مختلفاً، يكشف عن مرجعية فكرية مختلفة تمام الاختلاف وعن اهتمام كبير بالمسألة، بل ووضعها على رأس سلم الأولويات، واعتبارها جوهر معركته الحقيقية (معركة الهوية)، وأن الاعتناء بهذه المسألة هو أحد الأسلحة الفعالة في مواجهة (الغزو الاجتماعي).

والخطاب الإسلامي، يقرن الأخلاق بالدين، ويجعلها مستمدة منه، نابعة من تعاليمه، وهو بذلك يرفض علمانيتها كما يبتغي الليبراليون واليساريون.

وإذا كان التياران الآخران لا يهتمان بمقاومة الآفات الاجتماعية، فإن الخطاب الإسلامي بدا وكأنه غير مهتم بشيء سوى هذه "المقاومة"، لكنه خطاب معتدل، يلتزم بالحكمة والموعظة الحسنة، ويرفض العنف سبيلاً للإصلاح.

وفي المجمل فإن الفكر الاجتماعي في مصر في هذه المرحلة كان فكراً إصلاحياً لدى جميع التيارات، ويبدو الخطاب الإسلامي معوّلاً على ما يمكن أن تقدمه التربية والتعليم، وتطبيق الأحكام الشرعية من أدوات فاعلة في بناء

منظومة القيم الأخلاقية المبتغاة، وحراستها وصونها، وتخليص المجتمع من الآفات التي يعانيها.

كما يعوّل كثيراً على المنظومة القيمية والخلقية في حل كثير من المشكلات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. وهكذا يبدو الخطاب الإسلامي وكأنه يقدم تفسيراً أخلاقياً، في مواجهة التفسير الاقتصادي الذي يقدمه الخطاب اليساري.

ويبدو واضحاً أن "الصراع" الفكري الذي عرفته مصر إبان هذه المرحلة، قد مثّل في الحقيقة، صراعاً بين الوافد والموروث، في الفكر والثقافة، والاتجاهات، والقيم والعادات الاجتماعية، وأنه يدلّل على حيوية البيئة المصرية، وانفتاحها على الفكر العالمي، والتطورات المعاصرة الجارية في العالم من حولها، هذا من جهة، لكنه يؤكد على حقيقة أبرز سطوعاً وهي عمق الثقافة العربية الإسلامية، وتغلغلها في كينونة المجتمع المصري، من جهة ثانية.

كما يؤكد بأن الثقافة الوافدة – في هذه المرحلة – تبدو برغم ما هُيئ لها من أسباب القوة والثبات، ظلت في الحقيقة طافية على السطح، وإن كانت تتسرب ببطء وإصرار إلى العمق، هذا من جهة ثالثة.

ومن الواضح مدى التفاعل الحيوي الأكيد بين الفكر والواقع، فكانا يتبادلان التأثر والتأثير، ويحرص كلاهما على الاستجابة لما يفرضه الآخر من حقائق جديدة، وإن كانت الغلبة للواقع في كثير من الأحايين.

فكان والحالة هذه، أن أبدى النشاط الفكري استجابة لتحديات الواقع، وتلمساً لهموم المجتمع، فتنافست التيارات الفكرية، لبلورة خطاب اجتماعي يلامس هذا الواقع، ويتطلع إلى إصلاحه أو تغييره. وهذا لا يعني أن درجة الاستجابة لظروف الواقع كانت كافية، أو فاعلة، أو أنها كانت على سويّة

واحدة لدى الجميع، أو أنها قد نجحت في تقديم الخطاب الفكري المطلوب أو المأمول، الثابت غير المتذبذب، الدائم غير الموسمي.

ويظهر جلياً أن الخطاب الاجتماعي للتيارات الفكرية في مصر، قد اعتراه الخلل، فقد بدا جزئياً برغم أنه تناول القضايا الاجتماعية المختلفة، ومرد القول بجزئيته، هو الدرجة العالية من التركيز والاهتمام بإحدى القضايا بشكل مبالغ فيه لدى كل تيار؛ فالتيار الليبرالي قد أولى مسألة الحرية نصيباً كبيراً من اهتماماته، مؤكداً في الدرجة الأولى على الحريات العامة والسياسية، ثم الاقتصادية والاجتماعية والفردية على تنوعها، محتكماً في ذلك إلى مرجعيته الفكرية الوافدة.

في حين نجد التيار اليساري، وهو يتفق في خطابه الاجتماعي مع مجمل الخطاب الاجتماعي الليبرالي، يبدو أكثر اهتماماً بمسألة العدالة الاجتماعية، ووفقاً لمرجعيته الفكرية الاشتراكية الوافدة.

أما التيار الإسلامي، فإن خطابه الاجتماعي جاء منفعلاً بطبيعة التحديات التي تستهدف الهوية الثقافية للمجتمع وللأمة، فبدا مهتماً بحماية الهوية، والدفاع عن نقائها، ومركّزاً على مسألة الأخلاق، ومحاربة الآفات الاجتماعية.

ومن هنا؛ فإن هذه التيارات الفكرية لم تبلور خطاباً فكرياً شاملاً يمكنه صياغة مشروع متكامل للنهوض بالمجتمع والأمة، وقادر على التوفيق بين الموروث والوافد، وبين الأصالة والمعاصرة، متناسب مع ظروف المجتمع وخصوصيته الثقافية، غير متجاهل ضرورات العصر، ومستلزمات الراهن، فالتياران الليبرالي واليساري يقدمان خطاباً لا علاقة له بالمجتمع الذي يتطلعان إلى إصلاحه والنهوض به؛ فهما يتكلمان لغة غير مفهومة لعامة الناس، ويوجهان خطابهما إلى النخب الفكرية المنفصلة عن الواقع المصري، كما أنهما

يطرحان مشروعاً للتحديث يقرنانه بالتغريب، مما حكم على هذا المشروع بالتعثر، ومما جعل الإنسان المصري لا يستوعب مراميه وأهدافه، ووسائله وأدواته، ولا يتعاطف معه.

في حين كان التيار الإسلامي يعاني من ارتباك خطابه الاجتماعي، ولجوئه إلى التحصن في مواقع دفاعية، وانسياقه إلى ردة الفعل، وابتعاده عن روح التجديد، وانفصاله عن ظروف العصر واستحقاقاته، وفقدانه روح المبادرة، وبالرغم من تأكيد طائفة من رموزه على شمولية الإسلام في مواجهة الخطاب العلماني الهادف إلى إقصاء الدين عن الحياة، فإن الخطاب الإسلامي لم يقدم — خلال هذه المرحلة — خطاباً اجتماعياً شاملاً؛ فمن غير المبرر أن يبدو التياران الليبرالي واليساري أكثر حرصاً على قيمة الحرية وقيمة العدل أكثر من التيار الإسلامي بما لديه من مخزون مرجعي غني يقدمه الإسلام حول هاتين القيمتين.

ولعله من الواضح أن الفكر الاجتماعي في هذه المرحلة، عانى من غياب التراكم، ومن غياب الحرص على البناء على ما أنجزه الرواد، وأنه سرعان ما يعود لمناقشة المسائل من جديد، ومن درجة الصفر، ليتركها معلقة في الهواء دون حسم نهائي.

كما يظهر أنه فكر موسمي يجيء خدمة لقضية سياسية، أو للرد على كتاب، أو مفكر، أو لمناسبة صدور قانون، أو لمناسبة انتخابية، وبزوال المناسبة تخمد القضية دون حسمها، لتعود إلى الظهور مجدداً في مناسبة تالية.

ويمكن القول بأن هذا الفكر عانى من أزمة خطيرة، تمثّلت في ممارسة الإسقاط الفكري على واقع مختلف؛ فالتياران الليبرالي واليساري، يعتمدان مرجعية فكرية لا صلة لها بالواقع المصري، ويعتمدان نتائج تحليل، ونظريات وليدة واقع مغاير، كما أن التيار الإسلامي وهو يعود إلى التراث يعمد إلى

استدعاء واقعة أو فكرة، تدخل في نطاق الاجتهاد البشري، ووليدة واقع وظروف مختلفة؛ فيقوم بإسقاطها على واقع وظروف مصر المعاصرة.

وهكذا يغدو الواقع أسيراً للاغتراب في المكان والزمان، وبعبارة أخرى فإن الليبرالي واليساري لم يفهما ظروف البيئة، والإسلامي لم يفهم ظروف العصر.

لكننا ونحن نقوّم درجة النجاح التي حقّقها هذا الفكر، يجب أن لا نغفل عن حجم التحدّيات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، التي كان يواجهها، فتعيقه، وتحرفه عن مساره حيناً، وتعطّل مسيرته حيناً آخر، وتحدّ من قدرته على تشكيل الواقع، أو التأثير فيه في أحايين كثيرة.

وامتاز التيار الليبرالي على منافسيه اليساري والإسلامي بما تمتع به من نفوذ في السلطتين التشريعية والتنفيذية، مما منحه شيئاً من القدرة على التأثير في الواقع.

وفي المجمل فإن الفكر الاجتماعي العربي عموماً، والفكر الاجتماعي في مصر على وجه الخصوص، ما زالا يتطلبان مزيداً من البحث والدراسة العلمية الجادة، والباحث يرجو أن تُتاح له الفرصة لمواصلة البحث في هذا الموضوع الهام.

مصادر البحث

أولاً : الوثائق المنشورة

ثانياً : الكتب العربية

ثالثاً : الكتب المعرّبة

رابعاً : الكتب الأجنبية

خامساً : الرسائل الجامعية

سادساً : الأخبار المنشورة في الصحف والمجلات

سابعاً : بحوث ومقالات منشورة في الدوريات العربية .

ثامناً : بحوث ومقالات منشورة في الدوريات الأجنبية .

تاسعاً : فصل في كتاب باللغة العربية .

عاشراً : فصل في كتاب باللغة الانجليزية

أولاً : الوثائق المنشورة :

- جمهورية مصر العربية، **القضية المصرية ١٨٨٢ - ١٩٥٤**، المطبعة الأميرية، بالقاهرة، ١٩٥٥.

- الحكومة المصرية، **تقرير عن حالة الأمن العام في القطر المصري عن المدة من عام١٩٣٠ إلى عام ١٩٣٧**، المطبعة الأميرية، بولاق، القاهرة، ١٩٣٩.

_____، تقرير لجنة إلغاء البغاء المرخص به بالقطر المصري، المطبعة الأميرية، بولاق، القاهرة، ١٩٣٩.

_____، **لجنة الدستور، مجموعة محاضر اللجنة العامة**، المطبعة، بولاق، القاهرة،١٩٢٤.

_____، **وثائق مؤتمر إلغاء الامتيازات (مونترو ١٢ إبريل - ٨ مايو ١٩٣٧)** المطبعة الأميرية، بولاق، القاهرة، ١٩٣٧.

- الدولة المصرية، رئاسة مجلس الوزراء المصري، **الدستور المصري وقانون الانتخاب**، المطبعة الأميرية، بولاق، القاهرة، ١٩٣٠.

- الدولة المصرية، مجلس الشيوخ، **قانون رقم ٨٠ عام ١٩٣٦، بالموافقة على معاهدة الصداقة والتحالف بين مصر وبريطانيا العظمى**، المطبعة الأميرية، بولاق، القاهرة، ١٩٣٧.

- الدولة المصرية، مجلس النواب، **مضابط مجلس النواب** (١٩٢٦، ١٩٣٠، ١٩٣٣، ١٩٣٤، ١٩٣٨، ١٩٣٩).

- محمد محمود باشا، **اليد القوية، خطب وأحاديث حضرة صاحب الدولة محمد محمود باشا، منذ أُسندت إليه رئاسة مجلس الوزراء**، مطبعة الاسكندرية ١٩٢٩.
- مؤسسة الأهرام، مركز الوثائق والبحوث لمصر المعاصرة، **٥٠ عاماً على ثورة ١٩١٩**.

ثانياً : الكتب العربية :

- إبراهيم ، د. جورجيت عطية، **هدى شعراوي الزمن والريادة**، دار عطية للنشر، ضبية، لبنان، ط١، ١٩٨٢، (جزءان).
- ــــــ، شحاتة عيسى، الكتاب الأسود للاستعمار البريطاني في مصر، د.ط، د. عبد الحميد، القصة القصيرة وصورة المجتمع الحديث من أوائل القرن العشرين إلى قيام الحرب العالمية الثانية، دار المعارف، القاهرة، ط١، ١٩٧٣.
- أحمد، صلاح زكي، **أعلام النهضة العربية الإسلامية في العصر الحديث**، مركز الحضارة العربية، القاهرة، ط١، ٢٠٠١.
- ــــــ، **مصر والمسألة الديمقراطية، دراسة في تطور الفكر الديمقراطي والحياة النيابية في مصر ١٨٩٨ – ١٩٥٢**، دار ابن زيدون، بيروت، ط١، ١٩٧١.
- أحمد، نبيل عبد الحميد سيد، **النشاط الاقتصادي للأجانب وأثره في المجتمع المصري من ١٩٢٢ إلى ١٩٥٢**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٢.

- إدريس، محمود السعيد، **الوفد والطبقة العاملة ١٩٢٤ – ١٩٥٢**، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ط١، ١٩٨٩.
- أرسلان، شكيب، **لماذا تأخر المسلمون، ولماذا تقدم غيرهم؟** تقديم محمد رشيد رضا، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٣٩.
- إسماعيل، د. سيد علي، **الرقابة والمسرح المرفوض ١٩٢٣ – ١٩٨٨**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٧.
- الأفغاني، جمال الدين وعبده، محمد – **العروة الوثقى**، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٧٠.

_____، **الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني**، محمد عمارة (دراسة وتحقيق)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٩٧٩ (مجلد واحد).
- أمين، أحمد، **زعماء الإصلاح في العصر الحديث**، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٤٨.
- أمين، د. عثمان، **رائد الفكر المصري الإمام محمد عبده**، المجلس الأعلى للثقافة، د.ت.
- أمين، قاسم، **الأعمال الكاملة لقاسم أمين**، محمد عمارة (دراسة وتحقيق)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٦، (جزءان في مجلد واحد).
- الأنصاري، محمد جابر، **تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي ١٩٣٠ – ١٩٧٠**، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، سلسلة عالم المعرفة (٣٥) محرم ١٤٠١هـ، نوفمبر ١٩٨٠.

ـــــ، محمد جابر، **الفكر العربي وصراع الأضداد**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٩٩٦.

- أنيس، د. محمد، **الدولة العثمانية والشرق العربي ١٥١٤ – ١٩١٤**، مكتبة الانجلو المصرية، د.ط، ١٩٨٥.

- بدوي، د. أحمد زكي، **معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية**، مكتبة لبنان، بيروت، د.ت.

- بدوي، د. ثروت، **النظم السياسية**، دار النهضة العربية، القاهرة، د.ت.

- البشري، طارق، **الحركة السياسية في مصر ١٩٤٥ – ١٩٥٢**. (مراجعة وتقديم جديد)، دار الشروق، بيروت، القاهرة، ط٢، ١٩٨٣.

ـــــ، **الحـــوار الإسلامي العلماني**، دار الشـــروق، ط١، ١٩٩٦.

ـــــ، **الديمقراطية ونظام ٢٣ يوليو ١٩٥٢**، دار الهلال، ١٩٧٠.

ـــــ، **المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٠.

- بشير، د. بشير سليمان، **الشرق العربي في النظرية والممارسة الشيوعية، ١٩١٨ – ١٩٢٨**، د.ن، د.ط، د.ت.

- البراوي، راشد، **حقيقة الانقلاب الأخير في مصر**، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط٢، ١٩٥٢.

- بركات، د. حليم، **المجتمع العربي المعاصر، بحث استطلاعي اجتماعي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٤.

- بكر، د. عبد الوهاب، **أضواء على النشاط الشيوعي في مصر ١٩٢١ - ١٩٥٠**، دراسة وثائقية، دار المعارف، القاهرة، ط١، ١٩٨٣.

- البنا، حسن، **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا**، المؤسسة الإسلامية للطباعة والصحافة والنشر، بيروت، د.ط، د.ت.

- البنا، الإمام الشهيد حسن، **مذكرات الدعوة والداعية**، تقديم سماحة الأستاذ السيد أبي الحسن علي الحسني الندوي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٥، ١٤٠٣هـ.

- بهلول، رجاء، **المرأة وأسس الديمقراطية في الفكر النسوي الليبرالي**، مواطن- المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، رام الله، ط١، ١٩٩٨.

- البهي، د. محمد، **الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي**، دار المعارف، القاهرة، ط١٠، ١٩٩١.

- بيومي، د. زكريا سليمان، **الإخوان المسلمون والجماعات الإسلامية في الحياة السياسية المصرية ١٩٢٨ - ١٩٤٨**، مكتبة وهبة، ط١، ١٩٧٩.

_____، **قضايا الفلاح في البرلمان المصري ١٩٢٤ - ١٩٣٦**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٧.

- توفيق، سعد الدين، **قصة السينما في مصر**، دار الهلال، القاهرة، ١٩٦٩.

- الجابري، محمد عابد، **وجهة نظر نحو إعادة بناء الفكر العربي المعاصر**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٢.

- جدعان، د. فهمي، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام**، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، ط٣ (طبعة جديدة معدّلة)، ١٩٨٨.

- جلال، د. محمد نعمان، **التيارات الفكرية في مصر المعاصرة**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٧.

- الجميعي، د. عبد المنعم إبراهيم الدسوقي، **الجامعة المصرية "القديمة" نشأتها ودورها في المجتمع ١٩٠٨ – ١٩٢٥**، دار الكتاب الجامعي، القاهرة، ط١، ١٩٨٠.

- الجندي، أنور، **الصحافة والسياسة في مصر منذ نشأتها إلى الحرب العالمية الثانية**، مطبعة الرسالة، القاهرة، د.ت.

ـــــ، **الفكر العربي المعاصر في معركة التغريب والتبعية الثقافية**، مطبعة الرسالة، القاهرة، د.ط، د.ت.

ـــــ، **المعارك الأدبية في مصر منذ ١٩١٤ / ١٩٣٩**، مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة، ١٩٨٣.

- الحاج، د. كميل، **الموسوعة الميسّرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي (عربي – انجليزي)** مكتبة لبنان، بيروت، ط١، ٢٠٠٠م.

- حامد، د. رؤوف عباس، **الحركة العمالية المصرية في ضوء الوثائق البريطانية ١٩٢٤ – ١٩٣٧**، عالم الكتب، القاهرة، ١٩٧٥.

- حداد، نقولا، **حركات السيدات في الانتخابات**، المطبعة العربية، القاهرة، ١٩٢٧.

ـــــ ، **علم الاجتماع، حياة الهيئة الاجتماعية وتطورها**، دار الرائد العربي، بيروت، ط٢، ١٩٨٢، (جزءان).

- حسن، الهامي، **محمد طلعت حرب رائد السينما المصرية ١٨٦٧ – ١٩٤١**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٦.

- حسين، أحمد، **إيماني**، مطبعة الراغب، القاهرة، ط١، ١٩٣٦.

- حسين، د. طه، **تجديد**، تحقيق وتقديم محمد سيد كيلاني، دار الفرجاني، القاهرة، ١٩٨٤.

ــــــ، **حديث الأربعاء**، دار المعارف، القاهرة، ط١٠، د.ت (ثلاثة أجزاء).

ــــــ، **على هامش السيرة**، دار المعارف، القاهرة، ط٣١ (ثلاثة أجزاء).

ــــــ، **في الشعر الجاهلي**، "النص الكامل" منشور في، القاهرة، (القاهرة)، ع ١٤٩، إبريل ١٩٩٥، ص ٢١ — ٨١.

ــــــ، **من بعيد**، دار العلم للملايين، بيروت، ط٤، ١٩٦٧.

ــــــ، **مستقبل الثقافة في مصر**، دار المعارف، د.ت، د.ط.

- حسين، مجدي، **مصر الفتاة ١٩٣٣ — ١٩٣٨**، القاهرة، ١٩٨٤.

- حسين ، محمد محمد، **الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر**، مؤسسة الرسالة، ط٦، ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣ (جزءان).

- حسين، ، د. كمال الدين، **المسرح والتغيير الاجتماعي في مصر، مع دراسة تحليلية نقدية لمسرح نعمان عاشور ومسرح نجيب سرور**، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط١، ١٩٩٢

- حرب، محمد طلعت، **مجموعة خُطب طلعت حرب**، مطبعة مصر، د.ت.

- الحفناوي، مصطفى، (جمع وترتيب)، "**السفر الخالد، مجموعة خطب وكتابات الزعماء والكتاب الذين عارضوا معاهدة ١٩٣٦**"، دار البعث للنشر والتوزيع والثقافة، القاهرة، د.ت.

- حمزة، عبد اللطيف ، **أدب المقالة الصحفية في مصر**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٥، (مجلد واحد في ثلاثة أجزاء في مجلد واحد).

______، **أدب المقالة الصحفية في مصر (أحمد لطفي في الجريدة)**، دار الفكر العربي، ط٢، ١٩٦١، جـ٦.

______ ، أدب المقالة الصحفية في مصر، دار الفكر العربي، الطبعة الأولى، ١٩٦١، جـ٧ (أمين الرافعي).

- حنفي، د. حسن، **هموم الفكر والوطن**، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٨.

- الخباص، عبد الله عوض، **سيد قطب الأديب الناقد**، مكتبة المنار، الزرقاء، ط١، ١٩٨٣.

- خشبة، سامي، **مصطلحات فكرية**، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، ط١، ١٩٩٤.

- خدوري، مجيد، **الاتجاهات السياسية في العالم العربي، دور الأفكار والمثل العليا في السياسة**، الدار المتحدة للنشر، بيروت، ط١، ١٩٧٢.

- خروبات، د. محمد، **الفكر الإسلامي المعاصر، دراسة في التدافع الحضاري**، د.ن، المغرب، ط١، ١٩٩٨.

- خليل، د. عماد، **مقال في العدل الاجتماعي**. مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٣ ، ١٩٨٢.

- خوري، رئيف، **الفكر العربي الحديث (أثر الثورة الفرنسية في توجهه السياسي والاجتماعي)**، دار المكشوف، بيروت، ط٢، ١٩٧٣.

- الدسوقي، د. عاصم، **كبار ملاك الأراضي ودورهم في المجتمع المصري (١٩١٤ – ١٩٥٢)**، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ١٩٧٥.

- ديب، ماريوس كامل، **السياسة الحزبية في مصر، الوفد وخصومه ١٩١٩ – ١٩٣٩**، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، دار البيادر للنشر والتوزيع، القاهرة، ط١، ١٩٨٧.

- الرافعي، عبد الرحمن، **تاريخ مصر القومي، ثورة ١٩١٩، (١٩١٤ – ١٩٢١)**، مؤسسة دار البعث، القاهرة، ط٣، ١٩٦٨ (جزءان في مجلد واحد).

______، **في أعقاب الثورة المصرية**، الجزء الأول يشتمل على تاريخ مصر القومي من إبريل ١٩٢١ إلى وفاة المغفور له "سعد زغلول" في ٢٣ أغسطس ١٩٢٧، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٦٦هـ / ١٩٤٧م.

______، **في أعقاب الثورة المصرية**، الجزء الثالث، يشتمل على تاريخ مصر القومي من ارتقاء جلالة الملك فاروق عرش مصر في ٦ مايو ١٩٣٦ إلى ١٩٥١، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط١، ١٣٧١هـ / ١٩٥١ م.

- الرافعي، مصطفى صادق، **تحت راية القرآن، المعركة بين القديم والجديد**، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٨، ١٩٨٣.

ـــــ، **وحي القلم**، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ط، د.ت، ثلاثة أجزاء.

- ربيع، د. محمد، **الفكر السياسي الغربي، فلسفاته ومناهجه من أفلاطون إلى ماركس**. جامعة الكويت، ١٩٩٤.

- رزق، د. يونان لبيب، **الأحزاب السياسية في مصر قبل ثورة ١٩٥٢**، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، ١٩٧٧.

ـــــ، **تاريخ الوزارات المصرية ١٨٧٨ — ١٩٥٣**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط٢، ١٩٩٨.

- رشدي، محمود، **التطور الاقتصادي في مصر**، دار المعارف، القاهرة، د.ط، د.ت.

- رضا، محمد رشيد، **تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده**، القاهرة، ١٩٣١ (ثلاثة أجزاء).

ـــــ، **المنار والأزهر**، مطبعة المنار بمصر، الطبعة الأولى، ١٣٥٣هـ.

- رمضان، د. عبد العظيم، **تطور الحركة الوطنية في مصر ١٩١٨ — ١٩٣٦**، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط٢، ١٩٨٣.

ـــــ ، **الصراع الاجتماعي والسياسي في مصر منذ قيام ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢، إلى نهاية أزمة** مارس ١٩٥٤، مكتبة مدبولي، القاهرة.

ـــــ، **صراع الطبقات في مصر ١٨٣٧ – ١٩٥٢**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٧٨.

ـــــ، **الفكر الثوري في مصر قبل ثورة ٢٣ يوليو**، دار المأمون، القاهرة، د.ت.

- رمضان، مصطفى محمد، **تاريخ الإصلاح في الأزهر في العصر الحديث ١٨٧٢ – ١٩٦١**، د.ت، د.ط.

- الزركلي، خير الدين، **الأعلام**، دار العلم للملايين، بيروت، ط١٠، ١٩٩٢.

- زكي، رمزي، **الليبرالية المتوحشة**، دار المستقبل العربي، القاهرة، ط١، ١٩٩٣.

- زكي، محمد شوقي، **الأخوان المسلمون والمجتمع المصري**، دار الأنصار، القاهرة، ط٢، ١٩٨٠.

- الزيات، أحمد حسن، **وحي الرسالة (فصول في الأدب والنقد والسياسة والاجتماع)**، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، الطبعة الثانية، د.ت.

- زيادة، نقولا، **عالم العرب، جغرافيته، تاريخه، مصادره**، الأهلية للنشر والتوزيع، د.ت.

- أبو زيد، د. فاروق، **الفكر الليبرالي في الصحافة المصرية**، عالم الكتب، القاهرة، د.ط، د.ت.

- السباعي، بشير، **مرايا الانتلجنتسيا**، دار النيل، الاسكندرية، ط١، ١٩٩٥.

- السبكي، د. آمال، **الحركة النسائية في مصر ما بين الثورتين ١٩١٩ و ١٩٥٢**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٦.

- سعد، أحمد صادق، **صفحات من اليسار المصري في أعقاب الحرب العالمية الثانية ١٩٤٥ - ١٩٤٦**، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٧٦.
- سعيد، أمين، **تاريخ مصر السياسي من الحملة الفرنسية ١٧٩٨ إلى انهيار الملكية ١٩٥٢**، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، ١٩٥٩.
- السعيد، د. رفعت، أحمد حسين، **كلمات ومواقف**، العربي للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٧٩

_____، **تاريخ الحركة الشيوعية المصرية، ١٩٠٠ - ١٩٤٠**، شركة الأمل للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط٦، د.ت. (جزءان في مجلد واحد)، الجزء الأول : الحركة الاشتراكية ١٩٠٠ - ١٩٢٥، الجزء الثاني : اليسار المصري ١٩٢٥ - ١٩٤٠.

_____، **تاريخ الحركة الشيوعية المصرية**، المجلد الثاني، الصحافة العلنية، ١٩٢٥ - ١٩٥٢، شركة الأمل للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط٤، ١٩٨٧

_____، **تاريخ الفكر الاشتراكي في مصر**، د.ن، د.ت، د.ط.

_____، حسن البنا، **متى، كيف، ولماذا؟**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٨.

- سلامة، فتحي، **تطور الفكر الاجتماعي في الرواية العربية**، دار الفكر العربي، ط١، ١٩٨٠

- أبو سليمان، د. عبد الحميد، **أزمة العقل المسلم**، مكتبة المنار، الزرقاء، ط٢، ١٩٩٢.

- السهمي، سامي سليمان، **التعليم والتغيير الاجتماعي في مصر في القرن التاسع عشر**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٠.

- السيد، أحمد لطفي، **صفحات مطوية من تاريخ الحركة الاستقلالية في مصر من مارس ١٩٠٧ إلى مارس ١٩٠٩.**

- السيد، د. السيد شحاتة، **علم الاجتماع والثورة، دار المعرفة الجامعية**، الاسكندرية، ١٩٩٧.

- السيد، د. عفاف لطفي، **تجربة مصر الليبرالية ١٩٢٢ - ١٩٣٦**، ترجمة عبد الحميد سليم، المركز العربي للبحث والنشر، القاهرة، ١٩٨٠.

- الشافعي، شهدي عطية، **تطور الحركة الوطنية المصرية ١٨٨٢ - ١٩٥٦**، مطبعة أطلس، القاهرة، ط١، ١٩٥٧.

- شبلي، د. علي، **مصر الفتاة ودورها في السياسة المصرية ١٩٣٣ - ١٩٤١**، دار الكتاب الجامعي، القاهرة، ط١، ١٩٨٢.

- شرابي، د. هشام، **المثقفون العرب والغرب**، دار النهار للنشر، بيروت، ط٢، ١٩٧٨.

- شرف، د. عبد العزيز، **طه حسين وزوال المجتمع التقليدي**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٧.

- شلش، علي، **النقد السينمائي**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٦م.

- الشلق، د. أحمد زكريا، **حزب الأحرار الدستوريين (١٩٢٢ - ١٩٥٣)**، دار المعارف، القاهرة، ط١، ١٩٨٢.

ـــــ، **حزب الأمة ودوره في السياسة المصرية**، دار المعارف، القاهرة، ط١، ١٩٧٩.

ـــــ، **الحزب الديمقراطي المصري (١٩١٨ - ١٩٢٣)**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٧.

ـــــ، **رؤية في تحديث الفكر المصري**، أحمد فتحي زغلول وقضية التغريب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٧.

- شفيق، أحمد، **أعمالي بعد مذكراتي**، مطبعة مصر، القاهرة، ١٩٤١.

ـــــ، **حوليات مصر السياسية، الحولية الأولى (١٩٢٤)**، مطبعة شفيق باشا، ط١، ١٩٢٧.

ـــــ، **حوليات مصر السياسية، الحولية الثانية، (١٩٢٥)**، مطبعة حوليات مصر السياسية، القاهرة، ١٩٢٨.

ـــــ، **حوليات مصر السياسية، الحولية الثالثة، (١٩٢٦)**، مطبعة حوليات مصر السياسية، القاهرة، ١٩٢٨.

ـــــ، **حوليات مصر السياسية، الحولية الرابعة (١٩٢٧)**، مطبعة حوليات مصر السياسية، القاهرة، ١٩٢٩.

ـــــ، **حوليات مصر السياسية، الحولية الخامسة (١٩٢٨)**، مطبعة حوليات مصر السياسية، ط١، ١٩٣٠.

ـــــ، **حوليات مصر السياسية، الحولية السابعة (١٩٣٠)**، المطبعة الهندية، ط١، ١٣٥٠هـ، ١٩٣١م.

- شكري، د. غالي، **النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث**، الدار العربية للكتاب، طبعة جديدة، ١٩٨٣.
- شميل، شبلي، **مجموعة د. شبلي شميل**، مطبعة المعارف، مصر، د.ت، د.ط.
- الشناوي، عبد العزيز، **الدولة العثمانية، دولة إسلامية مفترى عليها**، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٠.
- الشوابكة، د. أحمد فهد بركات، **محمد رشيد رضا ودوره في الحياة الفكرية والسياسية**، دار عمار، عمان، ١٩٨٩.
- صدقي، إسماعيل، **مذكراتي**، تحقيق د. سامي أبو النور، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط٢، ١٩٩٦
- ضيف، شوقي، **الأدب العربي المعاصر**، منشورات جامعة دمشق، الطبعة الرابعة، ١٩٩٢.
- الطهطاوي، رفاعة، **الأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوي**، د. محمد عمارة (دراسة وتحقيق)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٩٧٣ (جزءان).
- عباس، د. رؤوف، **تاريخ جامعة القاهرة**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٤.
- عبد الحكيم، طاهر، **الشخصية الوطنية المصرية**، قراءة جديدة لتاريخ مصر، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، ط١، ١٩٦٨.
- عبد الرازق، علي، **الإسلام وأصول الحكم**، **(دراسة ووثائق)**، بقلم محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٩٧٧.
- عبد الرازق، مصطفى، **من آثار مصطفى عبد الرازق، صفحات من سفر الحياة ومذكرات مسافر ومذكرات مقيم وآثار أخرى في الأدب والإصلاح**،

صدّرها بنبذة عن تاريخ حياته شقيقة علي عبد الرازق، مقدمة بقلم طه حسين، دار المعارف بمصر ١٩٥٧، د.ط.

- عبد الرحمن، د. عواطف وآخرون، **الموسوعة الصحفية العربية**، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، ١٩٩١.

- عبد الله، أمين مصطفى عفيفي، **تاريخ مصر الاقتصادي والمالي في العصر الحديث**، مكتبة الأنجلو المصرية، ط٣، ١٩٥٤.

- عبد الله، نبيه بيومي، **الحياة البرلمانية في مصر ١٩٢٤ – ١٩٣٦**، د.ت، د.ط، ١٩٨٩.

- عبد الملك، أنور، **نهضة مصر، تكون الفكر الأيديولوجي في نهضة مصر الوطنية (١٨٠٥ – ١٨٩٢)**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٣.

- عبد النبي، محمد مصطفى، **العصر الذهبي لليهود في مصر**، الشركات، البنوك، الربا، دراسة تاريخية للاقتصاد والمجتمع اليهودي في مصر في النصف الأول من القرن العشرين، دار الصديقان للنشر والإعلان، الاسكندرية.

- عبده، الإمام محمد، **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، جمعها وحققها وقدم لها محمد عمارة، خمسة أجزاء، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط٢، ١٩٧٩.

- أبو عرجة، د. تيسير، **المقطم، جريدة الاحتلال البريطاني في مصر (١٨٨٩ – ١٩٥٢م)**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٧.

- عزباوي، عبد الله محمد، **الشوام في مصر في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر**، دار النهضة، القاهرة، ١٩٨٦.

- عزمي، د. محمود، **خبايا السياسة**، مطابع جريدة المصري، د.ت، د.ط.

-العظم، رفيق، **تنبيه الأفهام إلى مطالب الحياة الاجتماعية في الإسلام**، الموسوعات، مصر، ١٣١٨هـ، ١٩٠٠م.

ـــــ ، **الدروس الحكمية للناشئة الإسلامية**، المطبعة الوطنية، دمشق، ط٢، ١٣٢٨هـ.

– العقاد، عباس محمود، **ساعات بين الكتب**، مطبعة المقتطف والمقطم، ١٩٢٩.

ـــــ، **مطالعات في الكتب والحياة**، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ت.

– علوبة، محمد علي، **مبادئ في السياسة المصرية**، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، د.ط، ١٣٦١هـ، ١٩٤٢، (الطبعة الأولى ١٩٣٨).

– عمر، د. عمر عبد العزيز، **دراسات في تاريخ العرب الحديث والمعاصر**، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٧٥.

– عمر، محمد، **حاضر المصريين أو سرّ تأخرهم**، مطبعة المقتطف، القاهرة، ١٩٠٢.

– عمر، د. معن خليل، **معجم علم الاجتماع المعاصر**، دار الشروق، عمان.

– العمروسي، أنور، (جمع ومراجعة) موسوعة النصوص الشرعية والمليّة المعدّلة، **قوانين الأحوال الشخصية للمسلمين وغير المسلمين**، علام للكتب، القاهرة، ط١.

– عوض، د. لويس عوض، **أوراق العمر، سنوات التكوين**، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٨٩.

ـــــ ، **العنقاء أو تاريخ حسن مفتاح**، دار الطليعة، بيروت، ط١، ١٩٦٦.

ـــــــ، **الفكر المصري الحديث**، من الحملة الفرنسية إلى عصر إسماعيل، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط٤، ١٩٨٧ (جزءان في مجلد واحد).

- غالي، مريت بطرس، **سياسة الغد (برنامج سياسي واقتصادي واجتماعي)**، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط٢، ١٩٤٤ (الطبعة الأولى ١٩٣٨).

- غانم، إبراهيم بيومي، **الفكر السياسي للإمام حسن البنا**، دار التوزيع والنشر الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ، ١٩٩٢م.

- الفقي، د.مصطفى، **الأقباط في السياسة المصرية**، دار الهلال، القاهرة، د.ت، د.ط.

- فهمي، د. منصور، **أبحاث وخطرات**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٣.

- القاعود، حلمي محمد، **أهل الفن وتجارة الغرائز**، دار الاعتصام، القاهرة، ١٩٩٢.

- قاسم، د. نوال، **تطور الصناعة المصرية من عصر محمد علي إلى عصر عبد الناصر**، مكتبة مدبولي، د.ت.

- قرّة، فتيحة، **تشريعات الأحوال الشخصية للمسلمين وغير المسلمين**، دار المطبوعات الجامعية، الاسكندرية، ١٩٨٣.

- قطب، سيد، **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، دار الشروق، بيروت، القاهرة، ط٩، ١٩٨٣.

- قنصوة، ياسر، **مفهوم الحرية في الليبرالية المعاصرة**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٠م.

- الكواكبي، عبد الرحمن، **الأعمال الكاملة للكواكبي**، إعداد وتحقيق محمد جمال طحان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٩٩٥.

ـــــ، **الأعمال الكاملة للكواكبي**، محمد عمارة (دراسة وتحقيق) المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٩٧٥

- الكيالي، عبد الوهاب، وآخرون، **موسوعة السياسة**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.

- لاشين، عبد الخالق، **مصريات في الفكر والسياسة**، سينا للنشر، القاهرة، ط ١، ١٩٩٣. لجنة الدفاع عن الثقافة اليومية، **المشكلة الطائفية في مصر**، مركز البحوث العربية، القاهرة، ط١، ١٩٨٨.

- مبارك، علي، **الأعمال الكاملة لعلي مبارك**، د. محمد عمارة (دراسة وتحقيق)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٩٧٩.

- متولي، د. محمود، **ثورات الشعب المصري في التاريخ الحديث والمعاصر**، مكتبة المعارف الحديثة، ألمانيا، ط١، ١٩٨١.

ـــــ، **مصر والحركة الشيوعية، خلال الحرب العالمية الثانية**، دراسة وثائقية وتاريخية، ط١، ١٩٧٩.

- محافظة، علي، **الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة ١٧٩٨ - ١٩١٤**، الاتجاهات الدينية والسياسية والاجتماعية والعلمية، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ط٢، ١٩٧٨م.

- محفوظ، د. مهدي، **اتجاهات الفكر السياسي في العصر الحديث**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط٢، ١٩٩٤.

- محفوظ، نجيب، (الثلاثية)، **المؤلفات الكاملة لنجيب محفوظ**، مكتبة لبنان، بيروت، ط١، ١٩٩١م.

- محمد، عبد الباري، **الامتيازات الأجنبية**، مطبعة الاعتماد، القاهرة، ١٩٣٠.

- مراد، علي عباس، **الطبقات والصراع الطبقي في الأيديولوجية العربية الثورية**، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، العراق، ١٩٨٤، سلسلة دراسات (٣٥٣).

- مرقص، إلياس، **تاريخ الأحزاب الشيوعية في الوطن العربي**، بيروت، ١٩٦٤.

- مصطفى، د. أحمد عبد الرحيم، **تاريخ مصر السياسي من الاحتلال إلى المعاهدة**، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٧.

______، **تطور الفكر السياسي في مصر الحديثة**، معهد البحوث والدراسات العربية، ١٩٧٣.

______، **في أصول التاريخ العثماني**، دار الشروق، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٢

- معلوم، حسين، **الليبرالية في الفكر العربي**، المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط، ط١، ١٩٩٢.

- موسى، سلامة، **تربية سلامة موسى**، سلامة موسى للنشر والتوزيع، د.ط، د.ت.

______، **حرية الفكر، وأبطالها في التاريخ**، دار العلم للملايين، بيروت، ط٣، ١٩٦١

ـــــــ، **الدنيا بعد ٣٠ عاماً**، سلامة موسى للنشر والتوزيع، القاهرة، د.ت.

ـــــــ، **المؤلفات الكاملة**، م١، (سنوات التكوين)، سلامة موسى للنشر والتوزيع، القاهرة، ط١، ١٩٩٨.

ـــــــ، **هؤلاء علموني**، سلامة موسى للنشر والتوزيع، القاهرة، ط٣، ١٩٦٥.

- ناصف، ملك حفني، آثار باحثة البادية، **ملك حفني ناصف ١٨٨٦ - ١٩١٨**، جمع وتعريب مجد الدين حفني ناصف، تقديم د. سهير القلماوي، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، ١٩٦٢.

- النجار، د. حسين فوزي، **أحمد لطفي السيد، أستاذ الجيل**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط٢، ١٩٧٥.

ـــــــ، **د. هيكل وتاريخ جيل (١٨٨٨ - ١٩٥٦)**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٨.

- نخبة من الأساتذة المصريين والعرب المختصين (إعداد)، **معجم العلوم الاجتماعية**، د. إبراهيم مدكور (تصدير ومراجعة)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥.

- النخيلي، د. سليمان، **الحركة العمالية في مصر وموقف الصحافة والسلطات المصرية منها من سنة ١٨٨٢ إلى سنة ١٩٥٢**، الاتحاد العام للعمال، ج.ع.م، د.ت.

- نصّار، سهام، **اليهود المصريون بين المصرية واليهودية**، دار الوحدة، بيروت، ط١، ١٩٨٠.

- نعنعي، عبد الحميد، **تاريخ الولايات المتحدة الأمريكية الحديث**، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ط١، ١٩٧٤.

- نوار، عبد العزيز، **تاريخ مصر الاجتماعي منذ فجر التاريخ حتى العصر الحديث**، دار الفكر العربي، القاهرة.

- أبو النور، سامي، **دور القصر في الحياة السياسية في مصر ١٩٢٢ - ١٩٣٦**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥.

- هلال، د. علي الدين، **التجديد في الفكر السياسي المصري الحديث، (أصول الفكرة الاشتراكية ١٨٨٢ - ١٩٢٢)**، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، معهد البحوث والدراسات العربية، ١٩٧٥.

ـــــ، **السياسة والحكم في مصر، (العهد البرلماني ١٩٢٣ - ١٩٥٢)**، مكتبة نهضة الشرق، جامعة القاهرة، ١٩٧٦.

- هيكل، د.محمد حسين، **حياة محمد**، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط ٨، ١٩٦٣.

ـــــ، **في منزل الوحي**، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٣٥٦هـ.

ـــــ، **مذكرات في السياسة المصرية**، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥١. (ثلاثة أجزاء).

- وجدي، محمد فريد، **نقد كتاب في الشعر الجاهلي**، القاهرة، مطبعة دائرة معارف القرن العشرين، ١٩٢٦.

- وجدي، محمد فريد، **نقد كتاب في الشعر الجاهلي**، القاهرة، مطبعة دائرة معارف القرن العشرين، ١٩٢٦.

- ياغي، عبد الرحمن، **في الجهود الروائية (من سليم البستاني إلى نجيب محفوظ)**، دار الفارابي، بيروت، ط١، ١٩٩٩.

- يحيى، د. جلال ونعيم، د. خالد، **الوفد المصري ١٩١٩ - ١٩٥٢**، المكتب الجامعي الحديث، الاسكندرية، ١٩٨٤.

- يعقوب، لوسي، **عصفور الشرق توفيق الحكيم، "في حوار حول أفكاره وآثاره"**، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط١، ١٩٩٤.

- يكن، فتحي، **الموسوعة الحركية (تراجم إسلامية من القرن الرابع عشر الهجري)**، دار البشير، عمان، ط٢، ١٩٨٣.

- يوسف، أبو سيف، **وثائق ومواقف من تاريخ اليسار المصري ١٩٤١ - ١٩٥٧، مادة لتاريخ منظمة "طليعة العمال"**، شركة الأمل للطباعة والنشر، القاهرة، ٢٠٠٠.

ثالثاً : الكتب المعرّبة :

- أدمس، تشارلز، **الإسلام والتجديد في مصر**، تعريب عباس محمود العقاد، تقديم، مصطفى عبد الرازق، لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية، القاهرة، ١٩٣٥.

- أنور، عبد الملك، **المجتمع المصري والجيش**، ترجمة محمود حداد، ميخائيل خوري، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت.

- إيفانز، بريفور، (إعداد) **مذكرات اللورد كليرن ١٩٣٤ - ١٩٤٦**، ترجمة د. عبد الرؤوف أحمد عمرو، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٤.

- بارون، بث، **النهضة النسائية في مصر**، الثقافة والمجتمع والصحافة، ترجمة، لميس النقاش، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٩.

- بدران، د. مارغو، **رائدات الحركة النسوية المصرية والإسلام والوطن**، ترجمة : د. علي بدران، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، ٢٠٠٠.

- بروكلمان، كارل، **تاريخ الشعوب الإسلامية، الدول الإسلامية بعد الحرب العالمية الأولى**، تعريب د. نبيه أمين فارس، ومنير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط٣، ١٩٦٢.

- بيرك، جاك، **مصر.. الامبريالية والثورة ١٩١٩**، ترجمة يونس شاهين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٧.

- جب، هاملتون، **الاتجاهات الحديثة في الإسلام**، ترجمة هاشم الحسين، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٦٦.

______، **دراسات في حضارة الإسلام**، تحرير، ستانفورد شو، وليم بولك، ترجمة إحسان عباس، د. محمد يوسف نجم، د. محمود أبو زايد، دار العلم للملايين، بيروت، ط٢، ١٩٧٤.

- حوراني، د. إلبرت، **الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨ – ١٩٣٩**، ترجمة كريم عزقول، دار النهار للنشر، بيروت، د.ط، د.ت.

- دافيز، إريك، **مأزق البورجوازية الوطنية الصناعية في العالم الثالث، تجربة بنك مصر ١٩٢٠ – ١٩٤١**، ترجمة سامي الرزاز، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط١، ١٩٨٥.

- دوج، بيارد، **الأزهر في ألف عام**، ترجمة د. حسين فوزي النجار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٤.

- دودج مارتين، **قاموس المذاهب السياسية**، تعريب أحمد المصري، مكتبة المعارف، بيروت، د.ت.

- ديمولاس، إدمون، **سر تقدم الانكليز السكسونيين**، تعريب، أحمد فتحي زغلول، القاهرة، ١٩٩٢.

- سيرانيان، **مصر ونضالها من أجل الاستقلال ١٩٤٥ – ١٩٥٢**، ترجمة د. عاطف عبد الهادي علام، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، د.ت.

- لانـــدو، جاكوب، **الحياة النيابية والأحزاب في مصر من ١٨٦٦ – ١٩٥٢**، ترجمة وتعليق : سامي الليثي، مكتبة مدبولي، د.ط، د.ت.

- لوتسكي، فلاديمير بوليوفيتش، **تاريخ الأقطار العربية الحديث**، ترجمة عفيفة البستاني، مراجعة يوري رويشن، موسكو، دار التقدم، ١٩٧١.

- لورنس، هنري، **المملكة المستحيلة، فرنسا وتكوين العالم العربي الحديث**، ترجمة بشير السباعي، القاهرة، بيروت، ط١، ١٩٩٧.

- ليفين، ز، أ. **الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث في مصر والشام**، ترجمة: بشير السباعي، دار شرقيات للنشر والتوزيع، القاهرة، ط٢، ١٩٩٧.

- كول، ج.د.هـــ، **رواد الفكر الاشتراكي**، تعريب منير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط٢، ١٩٧٨.

- مايرغرين، ثيودور، **الليبرالية والموقف الليبرالي**، تعريب جورج زيناتي، وفوزي قبلاوي، المؤسسة الشرقية للترجمة والنشر، د.ت.

- مالكولم، دونالد، **دور جامعة القاهرة في بناء مصر الحديثة**، ترجمة إكرام يوسف، مركز محروسة للبحوث والتدريب، ط١، ١٩٩٧.

- مان، ميشيل (محرر)، **موسوعة العلوم الاجتماعية**، تعريب عادل مختار الهواري، سعد عبد العزيز مصلوح، مكتبة الفلاح، القاهرة، ط١، ١٤١٤هـ، ١٩٩٤م.
- مجموعة من المختصين، **قاموس الفكر السياسي**، ترجمة د. أنطون حمصي، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية، دمشق، ١٩٩٤.
- مل، جون ستيوارت، **أسس الليبرالية السياسية**، ترجمة وتقديم وتعليق أ.د. إمام عبد الفتاح إمام، أ.د. ميشيل متياس، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٦.

رابعاً : الكتب الأجنبية :

-Baer, Gibriel, **History of Landwonership in Modern Egypt**, 1800 - 1950,Oxford University Press, London, 1962.
-Barbour, K.M, **The Growth, Location and Structure of Industry in Egypt**, pralyr publishers, New York, Washington, London, 1972.
-Blunt, W., **Secret History of the English Occupation of Egypt**, London, 1957.
- Harris, Christina Phelps, **Nationalism and Revolution in Egypt**, The role of the Muslim Brotherhood, Mouton Co. 1981, London, Paris.
-HeyWorth- Dune, J., **Relogious and political Trends in Modern Egypt**. Washington, 1950.
-Hopwood, Derek, **Egypt : politics and Society 1945-1984**, 2nd, Allen and Unwin, London, 1985.

-Hurewitz, J.C **Diplomacy in the Near and Middle East, A Documantary Record 1535-1956**. Archive Editions, Oxford, London, 1981, vol.1.

-Issawi Charles, **Egypt at Mid - Century**, Oxford University Press, 1954.

-Issawi Charles, **Egypt in Revolution, An Economic Analysis**, Oxford University Press, London, 1963.

-Marlowe, John, **Anglo - Egyptian relations, 1800-1956**, 2nd, London, F. cass, 1965.

-**The Encyclopedia of Islam**, Leiden, E.J. Brill, London, Luzacr Co. 1971, vol. 111.

-**The New Encyclopedia Britannica**, By Encyclopedia Britannica. Inc. 1995.

-Thomson, David (ed.), **The New Cambridge Modern History**, Cambridge University Press, 1960, vol. XII.

-Richmond, J.C.B, **Egypt 1798-1952**, Methvent Co, LTD. London, First published, 1977, p.11.

-Walter Lanqueur, **Soviet Union and the Middle East**, London, 1959.

خامساً : الرسائل الجامعية :

- البطوش، بسام عبد السلام، **رفيق العظم (١٨٦٥ - ١٩٢٥) دراسة في فكره ودوره في الحركة الإصلاحية**، رسالة ماجستير في التاريخ، الجامعة الأردنية ١٩٩٥، بإشراف د. سهيلة الريماوي.

- جبران، هيام جميل، **إشكالية النهضة عند محمد عبده وفرح أنطون**، رسالة ماجستير في الفلسفة، الجامعة الأردنية، ١٩٩٢، بإشراف د. أحمد ماضي.

- الخريسات، حنان، **إسماعيل مظهر مفكراً**، رسالة ماجستير في الفلسفة، الجامعة الأردنية، ١٩٨٤، بإشراف د. أحمد ماضي.

- سمارة، إحسان عبد المنعم، **مفهوم العدالة الاجتماعية في الفكر الإسلامي المعاصر**، رسالة ماجستير في الفلسفة، الجامعة الأردنية، ١٩٨٦، بإشراف، د. أحمد ماضي.

- عبد الحليم، أسامة، **فرح أنطون والعلمانية**، رسالة ماجستير في الفلسفة، الجامعة الأردنية، ١٩٩٣، بإشراف د. أحمد ماضي.

- عمايرة، محمد سالم، **شكيب أرسلان (١٨٦٩ - ١٩٤٦) دراسة في فكره السياسي**، رسالة دكتوراه في التاريخ، الجامعة الأردنية، ٢٠٠٠، بإشراف، أ.د. علي محافظة.

- محمد، أماني محمد كمال الدين، **دور نقابة المحامين في السياسة المصرية ١٩١٢ - ١٩٥٤**، رسالة ماجستير في التاريخ، جامعة القاهرة، ١٩٩١، بإشراف د. يونان لبيب رزق.

- المصري، وليد عبد الحميد محمد، **سلامة موسى والاشتراكية**، رسالة ماجستير في الفلسفة، الجامعة الأردنية، ١٩٩٦، بإشراف أ.د. أحمد ماضي.

- مناور، سعد فواز، **محب الدين الخطيب، أفكاره وجهوده في الإصلاح الإسلامي**
(١٩٢٠ / ١٣٣٩هـ - ١٩٦٩ / ١٣٨٦هـ)، رسالة ماجستير في التاريخ، الجامعة الأردنية، ١٩٨٩، بإشراف د. سهيلة الريماوي.

سادساً : الصحف والمجلات (الأخبار) :

- "جريدة الإخوان المسلمين" (مجلة) (القاهرة):

م١، ع٦، ٢٧ ربيع الأول ١٣٥٢هـ، ص ٤.

م١، ع٦، ٢٧ ربيع الأول ١٣٥٢هـ، ص ٤.

م١، ع١٦، ١٣ رجب ١٣٥٢هـ، ص ١.

م٣، ع٤، ١٤ صفر ١٣٥٥هـ، ص ٢.

م٣، ع٢٠، ٢٧ أغسطس ١٣٥م، ص ١١ — ١٢.

م٥، ع٢٤، ١٦ رمضان ١٣٥٦، ص ٣.

م٥، ع٢٨ / ٢٩، ٥ ذي القعدة ١٣٥٦هـ، ٧ —١٤ يناير ١٩٣٨، ص ١ — ٢.

م٥، ع٣٥، ١ محرم ١٣٥٧هـ / ٤ مارس ١٩٣٨، ص ١٤ — ١٥.

م٥، ع٣٦، ٩ محرم ١٣٥٧هـ، ١١ مارس ١٩٣٨م، ص ٤ — ٦.

م٥، ع٤٧، ٢ ربيع الثاني ١٣٥٧هـ / ٣ يونيو ١٩٣٨، ص ١١-١٢.

- الأسبوع (مجلة) (القاهرة):

ع١، ٢٩ نوفمبر ١٩٣٣، ص ١٨.

ع١٧، ٢١ مارس ١٩٣٤، ص ١١.

ع٢٤، ٩ مايو ١٩٣٤، ص ٦.

- **الأستاذ، (القاهرة):**

ع٨، ٢٠ ديسمبر ١٨٩٢، ص ٤٣٨ — ٤٤١.

ع٢٧، ٢١ فبراير ١٨٩٣، ٦٣٠ — ٦٣٣.

ع٣٤، ١١ إبريل ١٨٩٣، ٧٨١ — ٧٨٥.

- الاعتصام (مجلة) (القاهرة)، ع٣، أول شوال ١٣٥٨هـ، ١٢ نوفمبر ١٩٣٩م، ص ١٢.

- الإمام (مجلة) (الاسكندرية)، ع١١، نوفمبر ١٩٣٦، ص ٦٧٧ — ٦٧٨.

- الأهرام جريدة (القاهرة).

ع ١٨٣١١و ١٩٣٥/١٢/٢، ص ١.

ع١٨٣١٨، ١٩٣٥/١٢/٩، ص ١.

ع١٨٣٢٢، ١٩٣٥/٢/١٣، ص ١، ص ٨.

ع١٨٤٠٠، ١٩٣٦/٣/٣، ص ١ + ٩.

ع١٨٤٢٢، ١٩٣٦/٣/٢٦، ص ١ + ص ٢.

ع١٨٤٣٩، ١٩٣٦/٤/١٢، ص ١.

ع١٨٨٨٥، ١٩٣٧/٤/١٣، ص ١.

ع١٨٨٨٧، ١٩٣٧/٤/١٥، ص ١.

ع١٨٨٩٣، ١٩٣٧/٤/٢١، ص ١.

ع١٨٨٩٥، ١٩٣٧/٤/٢٣، ص ١.

ع١٨٩٩٢، ١٩٣٧/٧/٣٠، ص ١ + ٣.

ع١٩٣٥٥، ١٩٣٨/٨/١، ص ١٠.

ع١٩٣٧٣، ١٩٣٨/٨/١٩، ص ٧، ص ٩.

ع١٩٤٥٧، ١٩٣٨/١١/١١، ص ١ + ص ٣.

ع١٩٦٠٤، ١٩٣٩/٤/١٢، ص ١.

ع١٩٦٠٩، ١٩٣٩/٤/١٧، ص ١٠.

– البلاغ، (جريدة) (القاهرة) :

ع١٢٥١، ٢٣ إبريل ١٩٢٧، ص ١.

ع١٢٩٩، ٢٠ يونيو ١٩٢٧، ص ١.

– الجريدة (القاهرة)، ع ٧١، ٢ يونيو ١٩٠٧، ص ١.

– الزهراء (القاهرة)، ع١، ١٥ محرم ١٣٤٣هـ، ص ١ – ٢.

– السفور، (مجلة) (القاهرة) :

ع٢١١، ٢١ أغسطس ١٩١٩، ص ٢ – ٣.

ع٢٣٨، ٢٨ مايو ١٩٢٠، ص ٢.

ع٣٢٨، ٣ يونيو ١٩٢١، ص ٤ – ٦.

– السياسة (جريدة) (القاهرة):

ع ٨٢٧، ٨ يونيو ١٩٢٥، ص ٤.

ع١٢٢٢، ١٤ أكتوبر ١٩٢٦، ص ٢.

ع ٤١٣٣، ١٦ أكتوبر ١٩٣٦، ص ٣.

– السياسة الأسبوعية (مجلة) (القاهرة) :

ع٣٧، ٢٠ نوفمبر ١٩٢٦، ص ١٦٥.

ع٣٨، ٢٧ نوفمبر ١٩٢٦، ص ٢٩.

ع٥٢، ٥ مارس ١٩٢٧، ص ٧.

ع٧١، ١٦ يوليو ١٩٢٧، ص ٨.

ع٨٤، ١٥ أكتوبر ١٩٢٧، ص ٥.

ع١٠٥، ١٠ مارس ١٩٢٨، ص ٣.
ع١١٤، ١٢ مايو ١٩٢٨، ص ١٤.
ع١٤٤، ٨ ديسمبر ١٩٢٨، ص ١٤.
ع١٥٦، ١ مارس ١٩٢٩، ص ١٥.
ع١٦١، ١٦ إبريل، ١٩٢٩، ص ٦ — ٨.
ع١٦٦، ١١ مايو ١٩٢٩، ص ٨.
ع١٧٥، ١٣ يوليو ١٩٢٩، ص ٦.
ع١٧٦، ٢٠ يوليو ١٩٢٩، ص ١٤ — ١٥.
ع١٧٨، ١٣ أغسطس ١٩٢٩، ص ٢١.
ع١٩٢، ٩ نوفمبر ١٩٢٩، ص ١٤ — ١٥.
ع١٩٤، ٢٣ نوفمبر ١٩٢٩، ص ١٦.
– مجلة الشبان المسلمين (القاهرة)، ع١، جمادى الأولى ١٣٤٨هـ، أكتوبر ١٩٢٩، ص ١.
– شبرا، (مجلة) (القاهرة):
ع٢، ١ إبريل ١٩٢٧، ص ١٢.
ع٣٢، ٣ فبراير ١٩٣٨، ص١.
– الصباح (مجلة) (القاهرة)، ع ٦١٥، ٨ يوليو ١٩٣٨م.
– الطليعة (مجلة) (القاهرة) :
م١، ع٢، فبراير ١٩٦٥، ص ١٤٨ — ١٥٩.
م١، ع٣، مارس ١٩٦٥، ص ١٤٤ — ١٥٢.
م٢، ع٣، مارس ١٩٦٦، ص ١٢٩ — ١٤٩.
م٥، ع ٣٤، آذار ١٩٦٩، ص ٦٧ — ٧١.

م٦، ع٨، أغسطس ١٩٧٠، ص ١٥٤ – ١٥٩.

– العصور (مجلة) (القاهرة)، م١، ع١، أيلول ١٩٢٧، ص ١- ١٦.

– **الفتح (جريدة) (القاهرة) :**

ع٧١، ٢٣ جمادى الأولى ١٣٤٦هـ / ١٧ نوفمبر ١٩٢٧م، ص ٩.

ع٧٣، ٧ جمادى الآخرة ١٣٤٦هـ / ١ ديسمبر ١٩٢٧م، ص ١٤.

ع٨٧، ٨ مارس ١٩٢٨، ص ١٤ – ١٥.

ع٨٨، ١٥ مارس ١٩٢٨، ص ٥.

ع٩١، ١٢ إبريل ١٩٢٨م، ص ٦ – ٧.

ع٩٣، ٢٦ إبريل ١٩٢٨م، ص ٦ – ٧.

ع١٠٥، ١٩ يونيو ١٩٢٨، ص ١ – ٤.

ع١٠٦، ٢٦ يوليو ١٩٢٨م، ص ١٣ – ١٥.

ع١٠٧، ١٢ أغسطس ١٩٢٨م، ص ١٣ – ١٥.

ع١١٠، ٢ أغسطس ١٩٢٨م، ص ١ – ٣.

ع١١١، ٣٠ أغسطس ١٩٢٨م، ص ٥.

ع١٢٤، ٢ ديسمبر ١٩٢٨م، ص ١٣١٢.

ع١٢٦، ١٣ ديسمبر ١٩٢٨م، ص ٨.

ع١٢٩، ٣ يناير ١٩٢٩م، ص ٤ – ٥.

ع١٩٦، ٢٤ إبريل ١٩٣٠، ص ١١.

ع٢١٨، ٣ جمادى الأولى ١٣٤٩هـ، ص ٦ – ٧.

ع٢٩٨، ١٩ صفر ١٣٥١هـ، ص ١٣.

ع٣٠٠، ١٣ ربيع الأول ١٣٥١هـ، ص ١٢ – ١٣.

ع٥١٣، ١٧ جمادى الآخرة، ١٣٥٥هـ، ص ٩.

ع٥٣٤، ١٥ ذي القعدة ١٣٥٥هـ، ص ٧.

ع٥٤٤، ٢٦ محرم ١٣٥٦هـ، ص ٥.

ع٥٥٤، ٨ ربيع الآخر ١٣٥٦هـ، ص ١٨ — ١٩.

ع٥٩٢، ٨ محرم ١٣٥٧هـ، ص ٩.

ع٦٢٩، ٢ شوال ١٣٥٧هـ، ص ١٣.

ع٦٤١، ٢٧ ذي الحجة ١٣٥٧هـ، ص ٦ — ٧.

– كوكب الشرق (جريدة) (القاهرة) :

ع٩٩، ١٣ يناير ١٩٢٥، ص ١.

ع١٠٠، ١٤ يناير ١٩٢٥، ص ١.

ع٢٠٨، ٢٢ مايو ١٩٢٥، ص ٥.

ع٢١٧، ٢ يونيو ١٩٢٥، ص ٥.

ع٦٥٠، ١٣ أكتوبر ١٩٢٦، ص ١.

ع٦٦٣، ٢٨ أكتوبر ١٩٢٦، ص ٤ — ٥.

ع٨٠٠، ٨ إبريل ١٩٢٧، ص ١.

ع٨٣٦ — ٨٤٨ (٢٠ مايو ١٩٢٧ — ٤ يونيو ١٩٢٧).

– مصر الفتاة (جريدة) (القاهرة) :

ع٢٢، ١٨ إبريل ١٩٣٨، ص ٦.

ع١٧٩، ١٣ يونيو ١٩٣٩، ص ٦.

ع٢٧٠، ٣٠ نوفمبر ١٩٣٩، ص ٣.

ع٢٧٣، ٧ ديسمبر ١٩٣٩، ص ٨.

– المصور (مجلة) (القاهرة) :

ع٤٠، ١٧ يوليو ١٩٢٥، ص ١٣.

ع٨٣٥، ١١ أكتوبر ١٩٤٠، ص ٨.

ع٨٣٧، ٢٥ أكتوبر ١٩٤٠، ص ١٤.

– المقتطف (مجلة) (القاهرة) :

م٦٨، جـ٤، ١١ إبريل ١٩٢٦، ص ٤١٠ – ٤١٣.

م٧٠، جـ٦، ١ يونيو ١٩٢٧، ص ٦٣٢ – ٦٣٤.

م٨٥، جـ١، ١ يوليو ١٩٣٤، ص ١٠١ – ١٠٥.

– المقطم (جريدة) (القاهرة) :

ع١٠٢٣٢، ١ نوفمبر ١٩٢٢، ص ٢.

ع١٠٣٣٥، ٤ مارس ١٩٢٣، ص ٣.

ع١١٩٤٣، ٧ يونيو ١٩٢٨، ص ١ – ٢.

ع١١٩٤٥، ٩ يونيو ١٩٢٨، ص ١.

ع١٥٤٨٠، ٦ يونيو ١٩٣٩، ص ١، ص ٩.

ع١٥٤٨١، ٧ يونيو ١٩٣٩، ص ١.

– المنار (مجلة) (القاهرة) :

م١، ع٤٨، ١٥ شوال ١٣١٦هـ، ص ٩٢١ – ٩٢٢.

م٢، ع٢٢، ٥ ربيع الثاني ١٣١٧هـ، ص ٣٣٧ – ٣٤٥.

م١٠، جـ٣، ربيع الأول ١٣٢٥هـ، ص ٢٠٦.

م٢٦، جـ٣، ٣٠ ذي الحجة ١٣٤٣هـ، ص ٣٦٣ – ٣٨٢.

م٢٦، جـ١٠، ٢٩ شعبان ١٣٤٤هـ، ص ٧٩٧ – ٧٩٩.

م٢٧، جـ٢، ٢٩ شوال ١٣٤٤هـ، ص ١٢٩ – ١٣٢.

م٢٧، جـ٣، ص ٢٣٤ – ٢٣٥.

م٣٠، جـ١٠، ٢٩ ذي الحجة ١٣٤٨هـ، ص ٧٨٢ – ٧٨٣.

- **النذير (مجلة) (القاهرة) :**

ع١، ٣٠ ربيع الأول ١٣٥٧هـ، ص ٩ — ١٣.

ع٢، ٦ ربيع الثاني ١٣٥٧هـ، ص ٤ — ٥، ص ٩.

ع٣، ١٤ ربيع الثاني ١٣٥٧هـ، ص ٣ — ١٠، ص ١١ — ١٦.

ع٧، ١٣ جمادى الأول ١٣٥٧هـ، ص ٣ — ٨.

ع١٦، ١٧ رجب ١٣٥٧هـ، ص ٥.

- **الهلال (مجلة) (القاهرة) :**

م٣١، جـ٨، أول مايو (أيار) ١٩٢٣، ص ٨٢٦ — ٨٢٩.

م٣٢، جـ١٢، أول ديسمبر ١٩٢٣، ص ٢٥٣ — ٢٥٨.

م٣٣، جـ١، أول أكتوبر ١٩٢٤، ص ٦٧ — ٦٩.

م٣٦، جـ٢، أول ديسمبر ١٩٢٧، ص ٩٤ — ٩٦.

م٤١، جـ٢، أول ديسمبر ١٩٣٢، ص ٢٣١.

م٤٣، جـ٧، أول مايو ١٩٣٥، ٨٤٥ — ٨٤٨.

سابعاً : بحوث ومقالات في الدوريات العربية :

- أحمد، السيدة لبيبة، **"أبنائنا والتعليم الجامعي"**، الفتح (القاهرة)، ع٥٤٤، ٢٦محرم ١٣٥٦هـ، ص ٦ — ٧.

- أرسلان، شكيب، **"إهمال المسلمين لأنفسهم"**، الفتح (القاهرة)، ٣٢٩، آخر رمضان ١٣٥١هـ، ص ٢.

ـــــــ، **"البلاشفة والقيصريون الروس متدابرون"**، الفتح (القاهرة)،
ع ٤١٨، ١٦ رجب ١٣٥٣هـ، ص ٥.

ـــــــ، **"تعدد الزوجات"**، الفتح (القاهرة)، ع١٨٢، ١٦ يناير ١٩٣٠، ص ٥.

ـــــــ، **"الحق أولى بأن يُقال، محاربة البلاشفة للدين الإسلامي"**، كوكب الشرق (القاهرة)، ع ١٠٨٧، ١٢ مارس ١٩٢٨م، ص ١.

ـــــــ، **"السفور والحجاب"**، المنار (القاهرة)، م٢٦، جـ ٤، ٢٩ محرم ١٣٢٤هـ، ١٩ آب ١٩٢٥م، ص ٣٠٤.

- الأقطش، علي إبراهيم، **"حول الإصلاح الاجتماعي بين المنع والدفع"**، جريدة الإخوان المسلمين (القاهرة)، ع١٨، ١٣ أغسطس ١٩٣٥، ص ١٤ – ١٧.

- أمين، أحمد، **"أكاذيب المدنية"**، الهلال (القاهرة)، م٤٥، ع٧، أول مايو (أيار) ١٩٣٧، ص ٧٢٩ – ٧٣٣.

- باحثة البادية، **"خطبة خطيبة مصرية على النساء"**، المنار (القاهرة)، م١٢، جـ٥، ٣٠ جمادى الأولى ١٣٢٧هـ، ١٨ يونيو (حزيران) ١٩٠٩، ص ٣٦٥ – ٣٦٦.

ـــــــ ، **"المرأة المصرية والمرأة الغربية"** المنار، م١٣، جـ٤، ربيع الآخر ١٣٢٨هـ، ٩ مايو (أيار) ١٩١٠، ص ٢٧٧.

- بخيت، الشيخ محمد، **"زواج الصغير والصغيرة"**، المنار (القاهرة)، م٢٥، جـ٢، ٣٠ رجب ١٣٤٢هـ، ٦ فبراير ١٩٢٤، ص ١٣٣ - ١٤٦.

ـــــ، **فتوى في الاشتراكية**، السفور (القاهرة)، ع ٢١١، ٢١ أغسطس ١٩١٩، ص ٣.

- بدوي، محمد، **ملاحظات حول الفكر والأيديولوجيا في مصر الحديثة**، الاجتهاد (بيروت)، م٣، ع ١٠ - ١١، ١٩٩١م، ١٤١٢هـ، ص ١٤٣ - ١٧٢.

- البشري، طارق، **"سعد زغلول وفكره السياسي"**، الطليعة، ع ٣٤، مارس ١٩٦٩، ص ٣٨- ٥٧.

ـــــ ، **"المسألة القانونية بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي"**، المستقبل العربي (بيروت)، م٧، ع ٧١، يناير ١٩٨٥، ص ٩٠ - ١١٤.

- بركات، د. حليم، **مشكلة الرواية ورؤية الواقع الاجتماعي**، قضايا عربية، م٨، ع٢، شباط ١٩٨١.

- بقطر، د. أمير، **"البيت المصري، كيف ننهض به ونرقيه"**، الهلال (القاهرة)، م٤٦، ع١٠، أول أغسطس، ١٩٣٨، ص ١٠٩٣ - ١١٠٠.

ـــــ، **"تجارب جديدة في التربية للناس فيما تدرسون مذاهب"**، الهلال، م٤٦، ع٧، أول مايو، ١٩٣٨، ص ٧٢٦ - ٧٣١.

- بقطر، د. أمير، **"التعليم المختلط وأثره في توجيه العواطف بين الجنسين"**، الهلال (القاهرة)، م٤٧، ع٢، أول ديسمبر ١٩٣٨م، ص ١٤٠ - ١٤٣.

ـــــ، **"الجيل المصري المقبل، تكوينه من ناحيتي الأخلاق والشخصية"** الهلال (القاهرة)، م٤٦، جـ٤، أول فبراير ١٩٣٨م، ص ٣٦٦ -٣٧٣.

ـــــ، **"الحرية ما لها وما عليها"**، الهلال (القاهرة)، م٤٥، جـ١، أول نوفمبر ١٩٣٦، ص ٨٠.

- البنا، حسن، **"افتتاحية"**، جريدة الإخوان المسلمين، ع٢٧، ٢٣ شوال ١٣٥٢هـ، ٨ فبراير ١٩٣٤، ص ١.

ـــــ، **"افتتاح في الميدان من جديد"**، المنار (القاهرة)، م٣٥، جـ٥، جمادى الثانية ١٣٥٨هـ، يوليو ١٩٣٩، ص ٥.

ـــــ، **"أفحكم الجاهلية يبغون، ومن أحسن من الله حكماً لقوم يوقنون"**، النذير (القاهرة)، ع٥، ٦ جمادى الأولى ١٣٥٧هـ، ص ٣ - ٥.

ـــــ، **"إلى حضرات النواب المحترمين وبخاصة الأستاذين عباس العقاد وزكريا مهنا"**، الفتح (القاهرة)، ع٢٠٢، ١٨ محرم ١٣٤٩هـ، ص ٣ - ٥.

ـــــ، **"إلى حضرة صاحب المعالي وزير المعارف العمومية وإلى حضرات الكرام أعضاء لجنة المناهج"**، جريدة الإخوان المسلمين، ع٧، ٢٥ صفر ١٣٥٤هـ، ١٨ مايو ١٩٣٥، ص ١٢ - ١٨.

ـــــ، **"بين مصر وتركيا، إلى دولة الرئيس الجليل مصطفى النحاس باشا"**، جريدة الإخوان المسلمين (القاهرة)، ع

١١، ٤ ربيع الثاني ١٣٥٥هـ، ٢٣ يونيو ١٩٣٦، ص ١ – ٣. الفتح (القاهرة)، ع ٥٠٥، ١٣ ربيع الثاني ١٣٥٥هـ، ص ٥.

ـــــ، **"حديث مع الأستاذ فريد وجدي حول ما نشرته عنه مجلة الحديث الحلبية"**، الفتح (القاهرة)، ع١٥٩، ٣ ربيع الأول ١٣٤٨هـ، ٨ أغسطس ١٩٢، ص ١ – ٣.

ـــــ، **"خطاب إلى الملك فاروق بخصوص الإصلاح الاجتماعي"**، النذير (القاهرة)، ع٢، ٦ ربيع الثاني ١٣٥٧هـ ، ٦ يونيو (حزيران) ١٩٣٨، ص ٥.

ـــــ، **"خواطر في ترجمة معاني القرآن الكريم"**، الفتح (القاهرة)، ع٤٩٥، ٩ صفر ١٣٥٥هـ، ص ١٠ – ١٣.

ـــــ، **"دعوتنا في كتاب الله، من سنن الله في تربية الأمم"**، جريدة الإخوان المسلمين (القاهرة)، ع١٤، ٢٨ ربيع الثاني ١٣٥٣هـ، ص ٣.

ـــــ، **"السبيل إلى الإصلاح في الشرق"**، الفتح (القاهرة)، ع ١٤٥، ١٥ ذي القعدة ١٣٤٧هـ، ٢٥ إبريل ١٩٢٩، ص ١ – ٣.

ـــــ، **"سبيل الدعوة"**، الفتح (القاهرة)، ع١١١، ٣٠ أغطس ١٩٢٨، ص ٩ – ١٠.

ـــــ، **"صوت من الريف"**، جريدة الإخوان المسلمين (القاهرة)، ع١٩، ٢٠ أغسطس ١٩٣٥، ص ٤.

ـــــ، **"صوت من الريف"**، جريدة الإخوان المسلمين (القاهرة)، ع٢١، ٣ سبتمبر ١٩٣٥، ص ٣ – ٤.

ـــــ، **"طريقان"**، جريدة الإخوان المسلمين (القاهرة)، ع١٧، ٧ جمادى الأولى ١٣٥٤هـ، ١٦ أغسطس ١٩٣٥، ص ٣ – ٦.

ـــــ، **"طريق الإخوان المسلمين، الاستمساك بأهداب الدين"**، جريدة الإخوان المسلمين (القاهرة)، ع٣٣، ١٥ ذي الحجة ١٣٥٦هـ، ١٣ فبراير ١٩٣٨، ص ٣.

ـــــ، **"عجباً، هل كان يعلم رسول الله ما سيكون؟"**، جريدة الإخوان المسلمين (القاهرة)، ع٢٤، ١٦ رمضان ١٣٥٦هـ، ١٩ نوفمبر ١٩٣٧، ص ٤.

ـــــ، **"فتوى"**، المنار (القاهرة)، م٣٥، جـ١٠، شعبان ١٣٥٩هـ، سبتمبر ١٩٤٠، ص ٧٦٧ – ٧٦٨.

ـــــ، **"مستقبل الثقافة في مصر للحقيقة والتاريخ، مذكرة الإخوان إلى وزير المعارف وشيخ الأزهر، ليسمع الدكتور طه حسين"**، النذير (القاهرة)، ع٦، ٦ صفر ١٣٥٨هـ، إبريل ١٩٣٩م، ص ٣ – ٥.

ـــــ، **"المرأة المسلمة"**، المنار (القاهرة)، م٣٥، جـ١٠، شعبان ١٣٥٩هـ، سبتمبر ١٩٤٠، ص ٧٦٥ – ٧٦٧.

ـــــــ، **"واجب العالم الإسلامي أمام ما نزل به، ما هي الوسائل العملية الممكنة؟"**، الفتح (القاهرة)، ع٢٥٥، ٢ صفر ١٣٥٠هـ، ص ٩ – ١٢.

ـــــــ، **"وإن في ذلك لعبرة"**، الفتح (القاهرة)، ع١٣٤، ٢٧ شعبان ١٣٤٧هـ، ٧ فبراير ١٩٢٩، ص ١ – ٢.

ـــــــ، **"ومع ذلك يقولون أوروبا لا دينية"**، جريدة الإخوان المسلمين، ع١٢، ١٠ جمادى الأولى ١٣٥٢هـ، ص ٣.

– البهي، د. محمد، **"القومية في التشريع"**، الأزهر (القاهرة)، م١٠، جـ٥، ربيع الثاني ١٣٥٨هـ، ص ٤٥٣ – ٤٥٩.

– بيرسن، الليدي، **"المرأة السياسية، هل هي أسعد حالاً من غيرها؟ وهل تحرير المرأة مصلحة اجتماعية"**، السياسة الأسبوعية (القاهرة)، ع١٧٢، ٢٢ يونيو ١٩٢٢، ص ٧.

– بيهم، محمد جميل، **"المرأة والحقوق السياسية في التمدن الحديث"**، المقتطف (القاهرة)، م٧٠، جـ٣، ١ مارس ١٩٢٧، ص ٢٥٣ – ٢٥٦.

– توفيق، أحمد، **"مشاكل العمل ورعاية العمال"**، السياسة الأسبوعية (القاهرة)، س٦، ع٣، ٣ يناير ١٩٣٧، ص ١٥.

– ثابت، منيرة، **"نداء السيدات إلى الشعب المصري"**، كوكب الشرق (القاهرة)، ع٩٧، ١٠ يناير ١٩٢٥، ص ٥.

– الجابري، د. محمد عابد، **"إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر، صراع طبقي أم مشكل ثقافي؟"**، المستقبل العربي (بيروت)، م٧، ع٦٩، تشرين ثاني، ١٩٨٤، ص .

- الجادر، عادل حامد، "**يهود مصر**"، المؤرخ العربي، م١٤، ع٣٥، ١٤٠٩ هـ / ١٩٨٨م، ص ٨١ – ١٠٦.

- جبر، د. مصطفى النحاس، "**فصل من الصراع بين الديمقراطية الدستورية والأوتوقراطية الملكية من ١٩٣٠ – ١٩٣٣**"، المؤرخ العربي، م١٤، ع٣٦، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٨م، ص .

- الجريديني، سامي، "**النهضة الشرقية الحديثة**"، المقتطف (القاهرة)، م٧٠، جـ٢، ١ فبراير ١٩٢٧، ص ١٣٤ – ١٣٥.

- الجزيري، الشيخ عبد الرحمن، "**حكم خروج النساء من بيوقمن وما يتعلق بذلك**"، الأزهر (القاهرة)، م٩، جـ٧، رجب ١٣٥٧هـ، ص ٤٤٢ – ٤٤٦.

- حسين، أحمد، "**لو كنت وزيراً للشؤون الاجتماعية، فماذا أنا صانع؟**"، مصر الفتاة (القاهرة)، ع٢٧٨، ٢٨ ديسمبر ١٩٣٩، ص ٦.

- حسين، د. طه، **إجابة على استفتاء الهلال**، الهلال (القاهرة)، م٣١، جـ٢، أول ت، ١٩٢٢، ص ٣٤٧.

ـــــ، "**بعض وجهات التفكير الحديث**"، الهلال (القاهرة)، م٤٥، جـ٤، أول فبراير ١٩٣٧، ص ٣٦١ – ٣٦٦.

ـــــ، "**فرعونية أم عربية، أم غربية**"، الهلال (القاهرة)، م ٣٦، ع٦، أول إبريل ١٩٣١، ص ٨٢٢.

ـــــ، "**النص الكامل لكتاب "في الشعر الجاهلي"**"، القاهرة (القاهرة)، ع١٤٩، ١ إبريل ١٩٩٥، ص – ٨١.

- حداد، نقولا، **"الاشتراكية ما نطلبه وما لا نطلبه"**، الهلال (القاهرة)، م٢٦، جـ١٠، أول يوليو ١٩١٨، ص ٧٨٣ – ٧٨٨.
- الحكيم، توفيق، **"نهضة المرأة، ولماذا يقاومها بعض المصريين"**، المقطم، ع ١٥٤٨٦، ١٢ يوليو ١٩٣٩، ص ٣.
- حلمي، إبراهيم، **"المرأة والانتخابات السياسية، حجج المناصرين والمعارضين"**، الهلال (القاهرة)، م٣١، ع٨، أول مايو ١٩٢٣، ص ٨٢١ – ٨٢٦.
- حمدي، عبد الحميد، **"تحرير المرأة"**، السفور (القاهرة)، الأعداد ٢٤٢ – ٢٤٨، ٩يوليو – ١٢ أكتوبر ١٩٢٠).
______، **"حول السفور"**، السفور (القاهرة)، ع٢٤١، ٢ يوليو ١٩٢٠، ص ٢.
______، **"نهضة المرأة، أول وزيرة في العالم"**، السفور (القاهرة)، ع٢٣٨، ٢٨ مايو ١٩٢٠، ص ٢

- حقي، د. إحسان سامي، **"المسلمون والزكاة"**، الأخوان المسلمين، ع٥٧ – ٥٨، ٣٠ جمادى الثاني ١٣٥٧هـ، ٢٦ أغسطس ١٩٣٨، ص ٩ – ١٠.
- حنا، نقولا، **"نشأتي واحتجابي، مذكرات فتاة"**، السياسة الأسبوعية (القاهرة)، ع١٧٢، ٢٢ يونيو ١٩٢٩، ص ٨.
- حنا، يوسف، **"كيف تسقط المرأة في مصر"**، السياسة الأسبوعية (القاهرة)، ع٢٠٣، ٢٥ يناير ١٩٣٠، ص ١١.
- الخضري، الشيخ محمد، **"تحديد سن الزواج"**، المنار (القاهرة)، م٢٥، جـ٢، ٣٠ رجب ١٣٤٢هـ، ٦ فبراير ١٩٢٤، ص ١٢٩ – ١٣٢.

- الخطيب، محب الدين، "**الأسباب التي أدت إلى تأخر المسلمين**"، الفتح (القاهرة)، ع٢، ٦ ذي الحجة ١٣٤٤هـ، ص ١.

ـــــ، "**الإصلاح الإسلامي**"، الفتح (القاهرة)، ع ٤٥٤، ١٧ ربيع الثاني ١٣٥٤هـ، ص ١.

ـــــ، "**الإصلاح الإسلامي، وإعداد علمائنا له**"، الزهراء (القاهرة)، م٢، جـ١٠، شوال ١٣٤٤هـ، ص ٥٩٣.

ـــــ، "**الأنزال سائرين في غير الطريق؟**"، الفتح (القاهرة)، ع٢٢٥، ٢ جمادى الآخرة ١٣٤٩ هـ، ص ١ - ٢.

ـــــ، "**برنامج إسلامي لسبع سنوات**"، الفتح (القاهرة)، ع٤٠١، ١٦ ربيع الأول ١٣٥٣ هـ، ص ١ - ٣.

ـــــ، "**الشريعة الإسلامية والمحاكم المصرية**" الفتح (القاهرة)، ع٦٠٩، جمادى الأولى ١٣٥٧هـ، ص ٣.

ـــــ، "**على غرار تركيا..!!**" الفتح (القاهرة)، ع ٥٥٣، غرة ربيع الآخر ١٣٥٦هـ ، ص ٣ - ٤.

ـــــ، "**العمل والعمال**"، الفتح (القاهرة)، ع ٣٢٥، غرة رمضان ١٣٥١هـ ، ص ١ - ٤.

- الخطيب، محب الدين، "**غثاء كغثاء السيل**" الفتح (القاهرة)، ع ٣٤٩، ٢١ صفر ١٣٥٢هـ ، ص ١ – ٣.

_____، "**الكشف الطبي قبل الزواج**"، الفتح (القاهرة)، ع ١٩٢، ٢٦ شوال ١٣٤٨هـ، ٢٧ مارس ١٩٣٠، ص ١ – ٢.

_____، "**كلمة ذات مغزى**"، الفتح (القاهرة)، ع ١٢٩، ٣ يناير ١٩٢٩، ص ١ – ٢.

_____، "**كيف نعد أنفسنا للخروج مما نحن فيه؟**"، الفتح (القاهرة)، ع٣٥٠، ٢٨ صفر ١٣٥٢ هـ، ص ٣.

_____، "**ما أعرفه عن طه حسين**"، الزهراء (القاهرة)، م٣، جـ٤، ربيع الثاني ١٣٤٥ هـ، ص ٢٦٨ – ٢٧٦.

_____، "**محافظون**"، الزهراء (القاهرة)، م٣، جـ١، محرم ١٣٤٥هـ، ص ٢ – ٦.

_____، "**مصر تعالج مرضاً اجتماعياً خطيراً**"، الفتح (القاهرة) ع ٢٢٣، ١٧ شعبان ١٣٥١هـ، ص ١.

_____، "**المنشقون عن القافلة**"، الفتح (القاهرة)، ع ٤٢، ٢٧ رمضان ١٣٤٥هـ، ص ٢.

_____، "**المؤتمر العام لجمعيات الشبان المسلمين**"، الفتح (القاهرة)،

ع٢٠٨، ٢١ صفر ١٣٤٩هـ، ص ٨ — ١٢.

ـــــ، **"الهجوم على حكم من أحكام القرآن"**، الفتح (القاهرة)، ع ٤٥٨، ١٦ جمادى الأولى ١٣٥٤هـ، ص ١ — ٢.

ـــــ، **"هل كان المعز لدين الله فاتحاً أجنبياً"**، السياسة اليومية (القاهرة)، ع٤١٢٥، ٦ أكتوبر ١٩٣٦، ص ١.

ـــــ، **"هل يوجد اليوم شرق"**، الفتح (القاهرة)، ع ٦٠٣، ٢٦ ربيع الأول ١٣٥٧هـ، ص ٢ — ٤.

ـــــ، **"واجب الجامعة المصرية نحو البيئة التي نشأت فيها"**، الفتح (القاهرة)، ع٥٤٢، ٢ محرم ١٣٥٦هـ، ص ١ — ٢.

– خليل، نظمي، **"اختلاط الجنسين في التعليم القومي يقوّي الخلق ويصلح المجتمع"**، الهلال (القاهرة)، م٤٥، ع٧، مايو ١٩٣٧، ص ٧٣٣ — ٧٧٥.

– الدجوي، يوسف، **"الدين ضروري للعمران"**، نور الإسلام (القاهرة) م١، جـ٥، جمادى الأولى ١٣٤٩هـ، ص ٣٥٥ — ٣٧٤.

ـــــ، "**الموازنة بين الشريعة والقوانين الوضعية**"، الأزهر، م٨، جـ٥، جمادى الأولى ١٣٥٦ هـ، ص ٣٣٢ – ٣٣٦.

- درّاز، الشيخ محمد عبد الله، "**استغلال الدين في خدمة السياسة**"، جريدة الإخوان المسلمين، ع١٦، ١٣ رجب ١٣٥٢ هـ، ص ٤.

ـــــ، "**حجاب المسلمات وزيّ المسلمين**"، الفتح (القاهرة)، ع٥١، ٣٠ يونيو ١٩٢٧، ص ١٢ – ١٣.

- الدرديري، د. يحيى أحمد، "**رد على الأستاذ سلامة موسى، المرأة والميراث في الإسلام**"، السياسة الأسبوعية، ع١٤٩، ١٢ يناير ١٩٢٩، ص ٢٠ – ٢١.

ـــــ، "**الزكاة وأثرها**" مجلة الشبان المسلمين، م ٤، جـ٤، رمضان- شوال ١٣٥١ هـ، يناير – فبراير ١٩٣٢، ص ٢١٠ – ٢١١.

- الرافعي، مصطفى صادق، "**أخلاقنا قبل مدنيتهم**"، الفتح (القاهرة)، ع ١٤٧، ٩مايو (أيار) ١٩٢٩، ص ٨ – ١٠.

ـــــ، "**الجديد والقديم**"، المنار (القاهرة)، م ٢٧، جـ٣، ٣٠ ذي القعدة ١٣٤٤هـ، ١١ يونيو (حزيران) ١٩٢٦، ص ٢٠٧.

ـــــ، **"رأيي في الحضارة الغربية"** الهلال (القاهرة)، م٣٥، جـ١، أول نوفمبر ١٩٢٦، ص ٣٦.

ـــــ، **"المرأة والميراث"**، الفتح (القاهرة)، ع١٣٠، ١٠ يناير ١٩٢٩، ص ٦ — ٧.

ـــــ، **"نهضة الشرق العربي"**، الهلال (القاهرة)، م٣١، جـ٩، أول يناير ١٩٢٣، ص ٩٢٩ — ٩٣٥.

- رزق، د. يونان لبيب، **"أصحاب القمصان الملوّنة في مصر ١٩٣٣ — ١٩٣٧"**، المجلة التاريخية المصرية، م٢١، ع١٩٧٤، ص.

- رضا، محمد رشيد، **"الإجابة على أسئلة اللجنة الحكومية لبحث موضوع البغاء الرسمي"**، المنار (القاهرة)، م٣٢، جـ٧، ربيع الأول ١٣٥١هـ، يوليو ١٩٣٢،
ص ٥٦٠.

ـــــ، **"الإلحاد والزندقة بمصر"** المنار (القاهرة)، م٢٩، جـ٣، ١٨ يونيو ١٩٢٨، ص ٢٢٧.

ـــــ، **"الإسلام وأصول الحكم"**، المنار (القاهرة)، م٢٦، جـ٣، ٣٠ ذي الحجة ١٣٤٣هـ، ٢١ يوليو ١٩٢٥، ص ٢٣١.

ـــــ، **"الاشتراع الإسلامي والخلافة"**، المنار (القاهرة)، م ٢٤، جـ٣، ٣٠ رجب ١٣٤١هـ، ١٨ مارس ١٩٢٣، ص ١٩٤.

ـــــــ، "**الاشتراكية والبلشفية**"، المنار (القاهرة)، م٢١، جـ٥، ٢٩ ذي القعدة ١٣٣٧هـ، ٢٦ أغسطس ١٩١٩، ص ٢٥٣ – ٢٥٤.

ـــــــ، "**الاشتراكية والدين**"، المنار (القاهرة)، م١، ع ٤٢، ٢٢ شوال ١٣١٦هـ، ٤ مارس ١٨٩٩ م، ص ٩٤٦.

ـــــــ، "**اقتراح إبطال الأوقاف الأهلية**"، المنار (القاهرة)، م٢٩، جـ١، ٣٠ رمضان ١٣٤٦ هـ، ٢٢ مارس ١٩٢٨م، ص ٧٥ – ٧٦.

ـــــــ، "**أيتها الفتاة**"، المنار (القاهرة)، م٢، جـ٣، ١٣ ذي القعدة ١٣١٦هـ، ٢٥ آذار ١٨٩٩م، ص ٤٥ – ٤٦.

ـــــــ، "**تبرج النساء بمصر**" المنار (القاهرة)، م٨، جـ٣، غرة رجب ١٣٢٣هـ، ٣١ أغسطس (آب) ١٩٠٥، ص ٥١٧ – ٥٢٠.

ـــــــ، "**تبصرة وذكرى**"، المنار (القاهرة)، م١، جـ٤، ذي القعدة ١٣١٥هـ، مارس ١٨٩٨م، ص ٧٣ – ٨٢.

ـــــــ، "**التجديد والتجدد والمجددون**"، المنار (القاهرة)، م٣١، جـ١٠، صفر ١٣٥٠هـ، يوليو ١٩٣١م، ص ٧٧٢.

ـــــــ، **"تحديد سن الزواج بتشريع قانوني"**، المنار (القاهرة)، م٢٥، جـ١، ٣٠ جمادى الآخرة ١٣٤٢هـ، ٥ يناير ١٩٢٤م، ص ٦٣ — ٧١.

ـــــــ، **"تعليق "المنار" على مقال الشيخ محمد بخيت"**، المنار (القاهرة)، م٢٥، جـ٢، ٣٠ رجب ١٣٤٢هـ، ٦ فبراير ١٩٢٤، ص ١٤٦ — ١٤٧.

ـــــــ، **"تعليم النساء"** المنار (القاهرة)، م٢، ع٢١، ٢٨ ربيع الأول ١٣١٧هـ، ٥ آب ١٨٩٩م، ص ٣٣٢.

ـــــــ، **"تقريظ كتاب المرأة الجديدة"**، المنار (القاهرة)، م١٤، جـ١، غرة ذي القعدة ١٣١٨هـ، ٢٠ فبراير ١٩٠١، ص ٢٦ — ٣٤.

ـــــــ، **"الجيوش الغربية المعنوية"** المنار (القاهرة)، م١، ع١٧، ٢٣ صفر ١٣١٦هـ، ص ٣٠٢ — ٣٠٥.

ـــــــ، **"الحجاب في الإسلام"** المنار (القاهرة)، م١٣، جـ١٠، ٣٠ شوال ١٣٢٦هـ، نوفمبر ١٩١٠، ص ٧٧٥ — ٧٧٧.

ـــــــ، "**الحياة الزوجية**"، المنار (القاهرة)، م٨، جـــ٥، غرة ربيع الأول ١٣٢٣هـــ، ٦مايو (أيار) ١٩٠٥، ص ١٨٦.

ـــــــ، "**الحياة الزوجية**" المنار (القاهرة)، م٨، جـــ٦، ١٦ربيع الأول ١٣٢٣هـــ، ٢١ مايو (أيار) ١٩٠٥، ص ٢١٠.

ـــــــ، "**الدعوة إلى الإلحاد بالتشكيك في الدين، كتاب (في الشعر الجاهلي)**"، المنار (القاهرة)، م٢٧، جـــ٨، ٢٩ ربيع الآخر ١٣٤٥هـــ، ٥ نوفمبر ١٩٢٦م، ص ٦١٩ — ٦٣٠.

ـــــــ، "**الدين والدنيا والآخرة**"، المنار (القاهرة)، م٣، جـــ٨، ٢١ محرم ١٣١٨هـــ، ٢٠ مايو (أيار) ١٩٠٠، ص ١٧٦.

ـــــــ، "**الرحلة الأوروبية**"، المنار (القاهرة) م٢٣، جـــ ٨، ٢٩ صفر ١٣٤١هـــ، ٢٠ أكتوبر ١٩٢٢، ٦٣٥ — ٦٣٧.

ـــــــ، "**الطلاق والتعدد**"، المنار (القاهرة)، م٣٠، جـــ ٧، ٣٠ شعبان ١٣٤٨هـــ، ٣٠ يناير ١٩٣٠م، ص ٥٤٥.

ـــــــ، "**الغوائل المهددة للتجديد الإسلامي**"، المنار (القاهرة)، م٢٧، جـــ١، ٣٠ رمضان ١٣٤٤ هـــ، ١٣ إبريل ١٩٢٦م، ص ١١.

ـــــ، "**فاتحة السنة السادسة عشرة**" المنار (القاهرة)، م١٦، جـ١، ٣٠ محرم ١٣٣١هـ، ٨ يناير ١٩١٣، ص ٧.

ـــــ، "**فتاوى**"، المنار (القاهرة)، م٢٨، جـ١، ٢٩ شعبان ١٣٤٥هـ، ٣ مارس ١٩٢٧، ص ٢٩ — ٣٥.

ـــــ، "**فتوى**"، المنار (القاهرة)، م٢٦، جـ٦، ٣٠ ربيع الأول ١٣٤٤هـ، ١٨ أكتوبر ١٩٢٥، ص ٤١٩ — ٤٢٠.

ـــــ، "**كلمة في الحجاب**" المنار (القاهرة)، م٢، ع٢٤ ، ١٩ ربيع الثاني ١٣١٧هـ، ٢٦ آب ١٨٩٩ م، ص ٣٦٩ — ٣٧٣.

ـــــ، "**المتفرنجون والإصلاح الإسلامي**"، المنار (القاهرة)، م٢٠، جـ ٨، ٣٠ شعبان ١٣٣٦هـ، ٩ مايو ١٩١٨، ص ٣٤٢.

ـــــ، "**مدنية القوانين**"، المنار (القاهرة)، م٢٣، جـ٦، ٢٩ شوال ١٣٤٠، ٢٥ يونيو ١٩٢٢، ص ٤٣٥ — ٤٣٦.

ـــــ، "**مدنية القوانين وسعي المتفرنجين لنبذ بقية الشريعة وهدم الدين**"، المنار (القاهرة)، م٢٣

، جـ٧، ٣٠ ذي القعدة ١٣٤٠هـ، ٢٦ يوليو ١٩٢٢، ص ٥٤٣ – ٥٤٤.

ـــــ، **"مسألة الجمع بين الذكران والإناث في المدارس..."** المنار (القاهرة)، م٣٠، جـ٢، صفر ١٣٤٨هـ، ٨ يوليو ١٩٢٩م، ص ١١٥ – ١٢٦.

ـــــ، **"مسألة النساء"**، المنار (القاهرة)، م٥، جـ٣، غرة ذي الحجة ١٣٢٠هـ، ٢٨ فبراير ١٩٠٣، ص ٨٨٤ – ٨٨٨.

ـــــ، **"مسألة النساء"** المنار (القاهرة)، م٦، جـ١٢، ١٦ جمادى الثانية ١٣٢١هـ، ٨ أيلول ١٩٠٣، ص ٤٧٠.

ـــــ، **"مساواة المرأة للرجل في الحقوق والواجبات، المحاكم الشرعية والأهلية وعلاقة كل منهما بالدين"**، المنار (القاهرة) م٣٠، جـ١٠، ٢٩ ذي القعدة ١٣٥٥هـ، ص ١٧.

ـــــ، **"مساواة المرأة للرجل في الحقوق والواجبات"**، المنار (القاهرة)، م٣١، جـ٢، ربيع الأول ١٣٤٩هـ، ٢٤ أغسطس ١٩٣٠، ص ١٣٥ – ١٤٠.

ـــــ، **"مسيرة الأنام ومصير الإسلام، أوروبا تأخذ بالإسلام لحل المشكلة الاجتماعية"**، المنار

(القاهرة)، م٥، جـ١٨، ١٦ رمضان ١٣٢٠ هـ، ١٦ ديسمبر ١٩٠٢م، ص ٦٩١.

ـــــ، "المسيو علي عبد الرازق ينزع العمامة ويودعها ويفتري على الأستاذ الإمام وعلينا"، المنار (القاهرة)، م٢٧، جـ٩، ٣٠ جمادى الأولى ١٣٤٥هـ، ٥ ديسمبر ١٩٢٦، ص ٧١٥ — ٧١٧.

ـــــ، "المناظرة مع عزمي"، المنار (القاهرة)، م٣٠، جـ٧، ٣٠ شعبان ١٣٤٨هـ، ٣٠ يناير (ك ٢) ١٩٣٠، ص ٥٤٤.

ـــــ، "منافع الأوروبيين ومضارهم في الشرق"، المنار (القاهرة)، م١٠، جـ٤، ربيع الآخر ١٣٢٥ هـ، ١١ يونيو (حزيران) ١٩٠٧م، ص ٢٨٢ — ٢٨٤.

ـــــ، "نداء للجنس اللطيف"، المنار (القاهرة)، م٣٢، جـ٥، محرم ١٣٥١هـ، مايو ١٩٣٢، ص ٣٥٨ — ٣٩١. م٣٢، جـ٨، جمادى الأولى ١٣٥١هـ، سبتمبر ١٩٣٢، ص ٦١٢ — ٦١٣، م٣٢، جـ٩، جمادى الآخرة ١٣٥١ هـ، أكتوبر ١٩٣٢، ص ٧١٢.

- رمضان، د. عبد العظيم، "حزب الوفد بين اليمين واليسار، موقع الوفد الأيديولوجي"، الكاتب (القاهرة)، ع ١٤٧، يونيو ١٩٧٣، ص ٥٦ — ٦٥.

- زكي، إبراهيم، **"الاشتراكية الغربية والتعاونية الإسلامية"** الأزهر (القاهرة)، م١٠، جـ٨، جمادى الأولى ١٣٥٨هـ، ص ٧٠٦ – ٧١٠.

- زهران، سعد، **"مدخل لفهم الأحزاب السياسية في مصر"**، الفكر الاستراتيجي العربي (بيروت)، ع٢٨، نيسان ١٩٨٩، ص.

- زيـادة، مي، **"في التعليم الجامعـي الإجباري"**، الهلال (القاهرة)، م٤٧، جـ٨، أول يوليو ١٩٣٩، ص ٨٥٧.

- زيدان، إميل، **"تبعات الاستقلال"**، الهلال (القاهرة)، م٤٥، جـ١، أول نوفمبر ١٩٣٦، ص ٥.

- السائح، عبد الحميد، **"الجامعة الأمريكية تكشف قناعها"**، الفتح (القاهرة)، ع١٨٩، ٦ مارس (آذار) ١٩٣٠، ص ٥ – ٧.

- السعيد، د. رفعت، **"عصام الدين حفني ناصف"**، الطليعة (القاهرة)، س٦، ع٨، أغسطس ١٩٧٠، ص ١٣٥ – ١٥٢.

ـــــ، **"الفكر الاشتراكي المصري في مطلع القرن العشرين"**، الطليعة (القاهرة)، س ٤، ع١٠، أكتوبر ١٩٦٨، ص ٤٩ – ٦٨.

- السنهوري، د. عبد الرازق، **"واجباتنا نحو الفقه القانوني والتشريع"**، الفتح (القاهرة)، ع٥٣١ ، ٢٤ شوال ١٣٥٥هـ، ص ٧ –٩.

ـــــ، **"وجوب تنقيح القانون المدني المصري، وعلى أي أساس يكون التنقيح"**، الفتح (القاهرة)، ع٥٣٥،

٢٢ ذي القعدة ١٣٥٥هـ، ص ٢٠
- ٢١.

- السيد، أحمد لطفي، "**أزمة المتعلمين في مصر**"، الهلال (القاهرة)، م٤٠، جـ ٢، أول ديسمبر ١٩٣١، ص ١٧٧ - ١٨٨.

_____، "**تطور حياتنا العقلية**"، المقتطف (القاهرة)، م٨٨، جـ٥، ١ مايو ١٩٣٦، ص ٥٨٩.

_____، "**الحرية ومذاهب الحكم الجديدة**"، الجريدة (القاهرة)، ع٢٠٥٨، ٢٠ ديسمبر ١٩١٣، ص ١.

_____، "**خطاب الأستاذ لطفي السيد بدار الحزب الديمقراطي**"، السفور (القاهرة)، ع٣٢٨، ٣ يونيو (حزيران) ١٩٢١، ص ٤ - ٦.

_____، "**هل نؤلف أم نترجم؟ ما هي حاج الأقطار العربية اليوم؟**"، الهلال، م٣٣، جـ٤، أول ديسمبر ١٩٢٤، ص ٢٣٤.

- السيد، د. رضوان، "**عصر النهضة العربية، الأسئلة الكبيرة والإجابات الحائرة**"، مجلة الفكر العربي (بيروت)، ع٣٩ - ٤٠، حزيران (تشرين الأول) ١٩٨٥، ص ٤ - ٨.

- شاكر، أحمد محمد، "**قانون الزواج والطلاق**"، المقطم، ع١١٩٤٣، ٧ يونيو ١٩٢٨، ص ٢.

_____، "**قانون الزواج والطلاق**"، المقطم، ع١١٩٤٧، ١٢ يونيو ١٩٢٨، ص ١.

- شاكر، الشيخ محمد، **"إما صبغة إسلامية وإما حكومة لا دينية على مثال الجمهورية التركية"**، الفتح (القاهرة)، ع٧٨، ١٢ رجب ١٣٤٦هـ، ٥ يناير ١٩٢٨، ص ١ – ٤.

______، **"ما يجب اتخاذه من الوسائل لوقاية الأمم الإسلامية من النكبات التي حلت بها"** الفتح (القاهرة)، ع٧٤، ١٤ جمادى الثانية ١٣٤٦ هـ، ٨ ديسمبر ١٩٢٧، ص ٣.

- شميل، شبلي، **"الاشتراكيون"**، المؤيد (القاهرة)، ع٥٣٦٦، ١٣ يناير، ١٩٠٨، ص ١.

- شعراوي، هدى، **"حصة المرأة في الميراث"**، المصرية (القاهرة)، ع٤٥، كانون ثاني ١٩٢٩.

______، **"خطاب مفتوح"**، المرأة المصرية (القاهرة)، ع٩، ١٥ حزيران ١٩٣٧

______، **"عشية الانتخابات"**، المصرية (القاهرة)، ع٣، نيسان (إبريل) ١٩٢٥

- شلتون، الشيخ محمود، **"الإسراء تثبيت وتكريم"**، السياسة (القاهرة)، ٤١٢٦، ٧ أكتوبر ١٩٣٦، ص ١.

______، **"القرآن والمرأة"**، السياسة الأسبوعية (القاهرة)، ع٤، ٦ فبراير ١٩٣٧، ص ١٤.

ـــــ، **"القرآن والمرأة"**، السياسة الأسبوعية (القاهرة)، ع٧، ٢٧ فبراير ١٩٣٧، ص ١٨.

- الشلق، د. أحمد زكريا، **"العلمانية والفكر المصري الحديث"**، المجلة التاريخية المصرية، م٣٠ و ٣١، ١٩٨٣ - ١٩٨٤، ص ٤٣٣ - ٤٦٨.

- الشهبندر، د. عبد الرحمن، **"التقليد"**، المنار (القاهرة)، م٤، جـ٩، ١٦ ربيع الأول ١٣١٩هـ، ٣ يوليو (تموز) ١٩٠١م، ص ٣٢٢.

- شوقي، عباس، **"حماية حديثي السن من العمال"**، السياسة الأسبوعية، ع٦٨، ٢٥ يونيو ١٩٢٧، ص ٢٢.

ـــــ، **"غذاء الفقر في مصر، ارتباطه بنهضتنا الاقتصادية"**، السياسة الأسبوعية (القاهرة)، ع٧١، ١٦ يوليو ١٩٢٧، ص ٢٣.

ـــــ، **"لماذا نحن فقراء؟"**، السياسة الأسبوعية (القاهرة)، ع ٨٢، أول أكتوبر ١٩٢٧، ص ٢٣.

ـــــ، **"المال والأغنياء في مصر"**، السياسة الأسبوعية (القاهرة)، ع٧٣، ٣٠ يوليو ١٩٢٧، ص ٢٢.

- صبري، الشيخ مصطفى (شيخ الإسلام السابق في الدولة العثمانية)، **"تعدد الزوجات"**، الفتح (القاهرة)، ع٤٢٠، ٣٠ رجب ١٣٥٣هـ، ص ٨ - ١١.

ـــــ، **"تعدد الزوجات"**، الفتح (القاهرة)، ع٤٢١، ٧ شعبان ١٣٥٣هـ، ص ٨ - ١١.

ـــــ، **"السفور والحجاب"**، الفتح (القاهرة)، ع ٤٢٧، ٢٠ رمضان ١٣٥٣هـ، ص ٦ – ١٠.

ـــــ، **"السفور والحجاب"**، الفتح (القاهرة)، ع ٤٢٨، ٢٧ رمضان ١٣٥٣هـ، ص ٨ – ١١.

ـــــ، **"السفور والحجاب"**، الفتح (القاهرة)، ع ٤٣٠، ١٩ شوال ١٣٥٣هـ، ص ٨ – ١٢.

ـــــ، **"فتنة القبعة الجديدة، ومغزاها الجديد"**، الفتح (القاهرة)، ع٥٨٤، "ذي القعدة ١٣٥٦هـ، ص ١٠ – ١٦.

ـــــ، **"كلمة في موقف النساء مع الرجال"**، الفتح (القاهرة)، ع١٩٧، أول مايو (أيار) ١٩٣٠، ص ٨.

- الصبّاحي، محمد، **"مملكة المرأة، وثبة المرأة التركية من مقتضيات نهوض الأمة المستيقظة"**، السيدات والرجال (القاهرة)، ع٩، ٣١ أغسطس ١٩٢٧، ص ٥٨١- ٥٨٤.

- طه، د. عبد العليم طه، **تطور الصناعة الآلية الكبيرة في ظل النمو الرأسمالي المشوّه في مصر قبل ١٩٥٢**، الفكر الاستراتيجي العربي (بيروت)، ع١٥ – ١٦، كانون ثاني – نيسان، ١٩٨٦، ص ١٢٥-٢٣٢.

- عبد الحميد، محمود حسني، **"في المنع ضرر وسوء ظن، الاختلاط بين الجنسين مشروع"**، السياسة الأسبوعية (القاهرة)، ع٧٣، ٣٠ يوليو ١٩٢٧، ص ٨.

- عبد الرازق، علي، **"حرية الفكر"**، الهلال (القاهرة)، م٤٠، جـ١، أول نوفمبر ١٩٣١، ص ١٩ – ٢٠.

_____، **"الديمقراطية والدين"**، الهلال (القاهرة)، م٤٣، جـ٧، أول مايو (أيار) ١٩٣٠، ص ٧٧٧ – ٧٨٣.

_____، **"السفور والحجاب على ذكر كتاب الآنسة نظيرة زين الدين"**، الهلال (القاهرة)، م٣٦، ع ١٠، أول أغسطس ١٩٢٨، ص ١١٩٠ – ١١٩٢.

_____، **"وداع العمامة"**، السياسة الأسبوعية (القاهرة)، ع٣٦، ع١٣ نوفمبر ١٩٢٦، ص ١٧.

- عبد الرازق، مصطفى، **"الإجابة على استفتاء الهلال"**، الهلال (القاهرة) م٣٣ ، جـ٥، أول فبراير (شباط) ١٩٢٥، ص ٤٧٣ – ٤٧٤.

_____، **"عيد السياسة الأسبوعية بدخولها عامها الثاني الجديد"**، السياسة الأسبوعية، ع١٠، ٢٠مارس ١٩٢٧، ص ٣ – ٤.

_____، **"مصر كما أريدها، استفتاء"**، الهلال (القاهرة)، م٣٩، جـ١، أول نوفمبر ١٩٣٠، ص ٢٣.

- عبد السلام، رأفت، **"الدعوة إلى سنّ تشريع مدني إسلامي لمصر والشرق العربي"**، الأزهر (القاهرة)، م٨، جـ١، محرم ١٣٥٦هـ، ص ٢٨ — ٣٥.

- عبد العزيز، مهنا، **"الاشتراكية في الإسلام"**، الأزهر (القاهرة)، م٩، جـ٣، ربيع الأول ١٣٥٧هـ، ص ١٨٩ — ١٩٢.

- عبد القادر، الأستاذ حامد، **"الرجل والمرأة"**، صحيفة دار العلوم، م١، ع١، ربيع الأول ١٣٥٣هـ، يونيو ١٩٣٤، ص ٨١ — ٨٦.

- عبد القادر، محمد زكي، **"نصيبنا من النهضة الغربية، إنما نُعنى بالعرض ونترك الجوهر"**، السياسة الأسبوعية، ع١٩١، ٢ نوفمبر ١٩٢٩، ص ١٠.

- الغرابي، محمود حسني، **"ضروريات الكفاية"**، الهلال (القاهرة)، م٣٥، جـ١٠، أول أغسطس ١٩٢٧، ص ١٢٤٥ — ١٢٤٨.

- عرفة، الشيخ محمد، **"الإصلاح الحقيقي والواجب للأزهر والمعاهد الدينية"**، المنار (القاهرة)، م٢٨، جـ١٠، ٣٠ رجب ١٣٤٦هـ، ٢٣ يناير ١٩٢٨، ص ٧٦٢.

ـــــ، **"منهج الدكتور طه حسين العلمي في البحث"**، المنار (القاهرة)، م٢٧، جـ١٠، ٣٠ جمادى الآخرة ١٣٤٥هـ، ٤ يناير ١٩٢٧، ص ٧٦٢ — ٧٦٨.

- العريضي، د. وليد، **"تاريخ الامتيازات في الدولة العثمانية وآثارها"**، مجلة دراسات الجامعة الأردنية، م٤، ع١ (العلوم الإنسانية والاجتماعية)، شباط، ١٩٩٧، شوال ١٤١٧هـ.

- عزمي، د. محمود، **"التزوج بالأجنبيات وما يلقاه في الشرق من مقاومة"**، الهلال (القاهرة)، م٣٦، جـ١٠، أول أغسطس ١٩٢٨، ص ١١٧١ – ١١٧٥.

____، **"الديمقراطية الحديثة وقواعد علم الاجتماع وتطبيقها على الأنظمة العامة"**، الهلال (القاهرة)، م٣٧، جـ٨، أول يونيو (حزيران) ١٩٢٩، ص ٩٣٣ – ٩٣٦.

____، **"لماذا لبست القبعة؟"** الهلال (القاهرة)، م٣٦، جـ١، أول نوفمبر (تشرين ثاني) ١٩٢٧، ص ٥٢ – ٥٦.

____، **"مدى النهضة النسوية في مصر والشرق الأوسط، لا إصلاح من غير اختلاط وتعادل فكري بين الجنسين"**، الهلال، م٣٦، ع٨، أول يونيو (حزيران) ١٩٢٨، ص ٩٢٥ – ٩٢٨.

- العشماوي، صالح، **"اذهبوا بدستوركم؛ فالرسول زعيم الأمة والقرآن دستورها"**، النذير (القاهرة)، ع١٢، ١٩ جمادى الثانية ١٣٥٧هـ، أغسطس ١٩٣٨، ص ٩ – ١٠.

____، **"الزكاة أعدل ضريبة"**، النذير (القاهرة)، ع١٣، ٢٦ جمادى الثاني ١٣٥٧هـ، ص ٩ – ١٠.

- عصفور، عزيزة عباس، **"خطة عزيزة عصفور"**، الفتح (القاهرة)، ع٥٤٥، ٤ صفر ١٣٥٦هـ، ص ٩ – ١٠.

ـــــــ، **"مشاركة المرأة الرجل في النزول إلى ميدان الأعمال"**، الفتح (القاهرة)، ع٥٩٢، ٨ محرم ١٣٥٧هـ، ص ١٠ — ١٤.

ـــــــ، **"خطبة عزيزة عباس عصفور في مناظرة في نادي التجارة العليا"**، الفتح (القاهرة)، ع ٥٧٧، ٢٢ رمضان ١٣٥٦هـ، ص ١٠ — ١٣.

- عطية، د. أحمد عبد الحليم، **"الأخلاق الاجتماعية في الفكر العربي المعاصر"**، شؤون عربية، ع٦٩، آذار (مارس)، ١٩٩٢، ص ١٧٧ - ١٩٨ .

- العقاد، عباس محمود، **"حرية الفكر هي حرية الحياة"**، الهلال (القاهرة)، م ٤٥، جـ١، أول نوفمبر ١٩٣٦، ص ٢٢ — ٢٥.

ـــــــ، **"المرأة الشرقية"**، الهلال (القاهرة)، م٣٣، جـ ٢، أول نوفمبر ١٩٢٤، ص ١٤٣ — ١٤٥.

- علوش، ناجي، **"الحركة الشيوعية في الوطن العربي"**، دراسات عربية (بيروت)، ع٣، يناير ١٩٦٥، ص ٦٣ - ٨٣ .

- علي، عبد المنعم حسين، **"الإصلاح الديني وحاجة الأمة إليه"**، السياسة (القاهرة)،

ع٤١٣٣، ١٦ أكتوبر ١٩٣٦، ص ١ — ٢.

- عمارة، محمد، **"موقع الفكر الإسلامي الحديث من الاتجاه الليبرالي"**، الطليعة (القاهرة)، السنة الثامنة، ع٨٨، أغسطس ١٩٧٢، ص ٢٥ - ٣٥ .

- عناني، عمر، **"قانون الزواج والطلاق"**، المقطم، ع١١٩٤٥، ٩ يونيو ١٩٢٨، ص ١.

- عنان، محمد عبد الله، "**أدوار الصراع بين الثقافة الأزهرية، والثقافة الحديثة**" الهلال، م٤٥، جـ٤، فبراير ١٩٣٧، ص ٣٨٤ — ٣٨٧.
- العظم، رفيق، "**الإصلاح الإسلامي بعدل القوّام أو التكافل العام**"، المنار (القاهرة)، م٢، جـ٦، ٥ ذي الحجة ١٣١٦هـ، ١٥ إبريل ١٨٩٩م، ص ٨١ — ٨٥.
- فهمي، علية، "**حقوق المرأة المصرية في الهيئة الاجتماعية**"، الأهرام (القاهرة)، ع١٧٨٩٥، ٢٣ نيسان ١٩٣٧، ص ١، ص ٥.
_____، "**المرأة المصرية**"، السفور (القاهرة)، ع٢٠٤، ٥ يونيو ١٩١٩، ص ٤.
- فهمي، مصطفى، "**البطالة ووسائل علاجها، والتعليم الإقليمي وأثره في علاج البطالة**"، السياسية الأسبوعية (القاهرة)، ع٢، ٢٢ يناير ١٩٣٧، ص ٤.
- فهمي، د. منصور، "**التربية المشتركة بين الجنسين**"، الهلال (القاهرة)، م٣٨، ع٦، أول إبريل ١٩٣٠، ص ٦٦٠ — ٦٦٤.
_____، "**الشرق والغرب**"، الرابطة الشرقية (القاهرة)، ع ٢، ١٥ ديسمبر ١٩٢٨، ص ٥٢.
_____، "**عقلية المرأة وعقلية الرجل**"، الهلال (القاهرة)، م ٣٨، جـ٤، أول فبراير ١٩٣٠، ص ٤٠٤ — ٤٠٦.
_____، "**كلمة في احتفال تأبين الأستاذ الإمام**"، المنار (القاهرة)، م٢٣، جـ٨، ٢٩ صفر ١٣٤١ هـ، ٢٠ أكتوبر ١٩٢، ص ٥٩٥.

______، **"مشخّصات الشرق"**، الرابطة الشرقية، (القاهرة)، ع١، ١٤ نوفمبر ١٩٢٩، ص ٢٩ — ٣٠.

______، **"مصير المدنية وموقف الشرق منها في المآل"**، الهلال (القاهرة)، م٤٠، جـ٤، أول فبراير ١٩٣٢، ص ٥١٣ — ٥٢٠.

______، **"موقف الشرق من حضارة الغرب"**، الهلال (القاهرة)، م٤٠، جـ١، أول نوفمبر ١٩٣١، ص ٤٩ — ٥٩.

- قطب، سيد، **"آراء في العدالة الاجتماعية"**، العالم العربي، مقالات وبحوث، الكتاب الثاني، جامعة الدول العربية، ١٩٥٣، ص ١٠٦ — ١١٤.

- كامل، علي، **"أناتول فرانس بعد عشرة أعوام من وفاته"**، المقتطف، (القاهرة)، م٨٥، جـ٤، أول ديسمبر ١٩٣٤، ص ٤٢٢ — ٤٣٢.

- كانورد، جان، **"لماذا البدء بالحقوق السياسية قبل الاجتماعية والاقتصادية"**، (مترجم)، السياسة (القاهرة)، ع ٧٦٩، ٢٠ إبريل ١٩٢٥، ص ٣.

- كرومر، اللورد، **"المرأة، بقلم اللورد كرومر عن كتابه مصر الحديثة"**، السياسة الأسبوعية، ع٨٠، ١٧ سبتمبر ١٩٢٧، ص ٢٤.

- كمبغاير، الدكتور، **"نصيب جمعية الشبان المسلمين في التطور الفكري في الشرق"**، مجلة الشبان المسلمين (القاهرة)، م٤ن جـ٦، ذو القعدة ١٣٥١هـ، مارس ١٩٣٣، ص ٣٤٤.

- لبكي، بطرس أنطون، **"علاقات ولايات بر الشام التجارية مع مصر وبر الأناضول في ظل التوسع الأوروبي ١٨٣٣ – ١٩١٤"**، الباحث (بيروت)، م٤، ع٢٢، (٢ و ٤ / ١٩٨٢)، ص ٢٧ – ٦٠.

- متولي، د. محمود، **"الأصول التاريخية للرأسمالية المصرية وتطورها حتى ١٩٥٢"**، الكاتب (القاهرة)، السنة الحادية عشرة، ع١٣٦، يوليو ١٩٧٢، ص ٥١ - ٨١ .

_____، **"الدين المصري العام، دراسة في التاريخ الاقتصادي ١٨٥٤ – ١٩٤٣"**، المؤرخ العربي (بغداد)، السنة السادسة عشرة، ع٤٣، ١٤١٠هـ، ١٩٩٠م، ص ٥٣ - ٥٨ .

- محمود، حافظ، **"جناية التحجب على الأدب"**، السياسة الأسبوعية، ع١٠٤، ٣ مارس ١٩٢٨م، ص .

- محمود، حسين، **"لماذا أنا ملحد؟"**، العصور (القاهرة)، م١، ع٤، ديسمبر ١٩٢٧، ص ٣١٨ – ٣٢٧.

- مراد، علي سعد، **"هل تعمل المرأة المتزوجة"**، السياسة الأسبوعية، ع١٠٠، ٤ فبراير ١٩٢٨م، ص ٧.

- المراغي، الشيخ محمد مصطفى، **"تطور التعليم في الأزهر"**، المقتطف (القاهرة)، م٨٨، جـ٥، ١ مايو ١٩٣٦م، ص ٥٩٠ – ٥٩٣.

- مرسي، د. فؤاد، **"ثورة أكتوبر والثورة المصرية"**، **اليقظة العربية** ( )، السنة الرابعة، ع١، يناير ١٩٨٨، ص ١٠ – ٢٦.

- المصري، إبراهيم، **"بعد السفور وجوب تكوين المجتمع المختلط"**، الهلال، م ٤٦، ع٣، أول يناير ١٩٢٨، ص ٢٦٩ — ٢٧٢.

- مصوبع، بولس، **"الزواج المدني، أفضليته لمصر وسائر الأمم الشرقية"**، السيدات والرجال (القاهرة)، ع٣١، ٩ أغسطس ١٩٢٧، ص ٦٢٨ — ٦٣١.

- مظهر، إسماعيل، **"أسلوب الفكر العلمي، نشؤه وتطوره في مصر خلال نصف قرن"**، المقتطف (القاهرة)، م٦٨، جـ٢، ١ فبراير (شباط) ١٩٢٦، ص ١٤٥.

_____، **"حرية الفكر"**، العصور (القاهرة)، م٢، ع١١، يوليو ١٩٢٨، ص ١١٦٩ — ١١٨٠.

_____، **"طبائع المدنية الحديثة، مدنية الفرد ومدنية الجماهير"**، المقتطف (القاهرة)، م٦٨، جـ٣، ١ مارس ١٩٢٦، ص ٢٧٤ — ٢٧٩.

_____، **"علاقة الإنسان بالله"**، العصور (القاهرة)، م٢، ع٩، مايو ١٩٢٨، ص ٩١٣ — ٩٢٤.

_____، **"العلم والاجتماع"**، المقتطف (القاهرة)، م٨٨، جـ٥، ١ مايو ١٩٣٦، ص ٦٠٢ — ٦٠٧.

_____، **"وثبة الشرق"**، العصور (القاهرة)، م٦، ع٢٩، يناير ١٩٣٠، ص ١١٥.

- منسي، د. محمود صالح، **"أتباع سان سيمون ونشاطهم في مصر : ١٨٣٣ – ١٨٣٦"**، المجلة التاريخية المصرية (القاهرة)، م١٧، ١٩٧٠، ص ٦٩ – ٩١ .

- موسى، سلامة، **"أجوبة الكتاب والمفكر على استفتاء الهلال"**، الهلال (القاهرة)، م٣١، جـ٢، أول نوفمبر ١٩٢٢، ص ١٢٩ – ١٣٠.

______، **"الأدب المكشوف، هل يجب أن يتقيد الأدب بالأخلاق أم يبقى حراً؟"**، الهلال (القاهرة)، م٣٦، جـ٣، يناير ١٩٢٨، ص ٣١٠ – ٣١٦.

______، **"الأرض والفلاح"**، الأسبوع (القاهرة)، ع٢١، ١٨ إبريل ١٩٣٤، ص ٥.

______، **"إلى أيهما نحن أقرب، الشرق أم الغرب؟"** الهلال (القاهرة)، م٣٥، ع٩، أول يوليو ١٩٢٧، ص ١٠٧٢ – ١٠٧٤.

______، **"التجديد الاقتصادي أساس التجديد الاجتماعي"**، السياسة الأسبوعية، ع١٥٥، ٢٣ فبراير ١٩٢٩، ص ١٠ – ١٢.

______، **"التجديد الفكري والفني"**، السياسة الأسبوعية، ع ١٦١، ٦ إبريل ١٩٢٩، ص ١٦ – ١٧.

______، **"الجرائم في مصر بحث في العلل والعلاجات"**، الهلال (القاهرة)، م٣٧، جـ٦، إبريل ١٩٢٩، ص ٦٨٤ – ٦٨٧.

______، "**الحجاب والنقاب**"، الهلال (القاهرة)، م٢٩، ع١، أكتوبر ١٩٢٠، ص ٨٤ — ٨٨.

______، "**حزب العمال الديمقراطي**"، شبرا (القاهرة)، ع٣، ١٨ إبريل ١٩٣٧، ص ١٢.

______، "**خراب الفلاح**"، الأسبوع (القاهرة)، ع٢، ٦ ديسمبر ١٩٣٣، ص ٥.

______، "**الشرق والغرب**"، الرابطة الشرقية (القاهرة)، ع٢، ١٥ ديسمبر ١٩٢٨، ص ٤٦ — ٥٠.

______، "**راحة العامل وأجره**"، شبرا (القاهرة)، ع٥، ٢٢ إبريل ١٩٣٧، ص ٤.

______، "**نشوء العمل وناموس التوازن**"، المقتطف، م٥٨، جـ٤، ١ نيسان (١ إبريل ١٩٢١)، ص ٣٣٦ — ٣٣٩.

______، "**النهضة النسائية في مصر تحتاج إلى المطالبة بالمساواة الاقتصادية**"، السياسة الأسبوعية، ع١٤٧، ٢٩ ديسمبر ١٩٢٨، ص ٨ — ٩، ص ١١.

______، "**في فلسفة اللباس، خواطر في أوانها**"، الهلال (القاهرة)، م٣٤،

ـــــــ، "**الحجاب والنقاب**"، الهلال (القاهرة)، م٢٩، ع١، أكتوبر ١٩٢٠، ص ٨٤ — ٨٨.

ـــــــ، "**حزب العمال الديمقراطي**"، شبرا (القاهرة)، ع٣، ١٨ إبريل ١٩٣٧، ص ١٢.

ـــــــ، "**خراب الفلاح**"، الأسبوع (القاهرة)، ع٢، ٦ ديسمبر ١٩٣٣، ص ٥.

ـــــــ، "**الشرق والغرب**"، الرابطة الشرقية (القاهرة)، ع٢، ١٥ ديسمبر ١٩٢٨، ص ٤٦ — ٥٠.

ـــــــ، "**راحة العامل وأجره**"، شبرا (القاهرة)، ع٥، ٢٢ إبريل ١٩٣٧، ص ٤.

ـــــــ، "**نشوء العمل وناموس التوازن**"، المقتطف، م٥٨، جـ٤، ١ نيسان (١ إبريل ١٩٢١)، ص ٣٣٦ — ٣٣٩.

ـــــــ، "**النهضة النسائية في مصر تحتاج إلى المطالبة بالمساواة الاقتصادية**"، السياسة الأسبوعية، ع١٤٧، ٢٩ ديسمبر ١٩٢٨، ص ٨ — ٩، ص ١١.

ـــــــ، "**في فلسفة اللباس، خواطر في أوانها**"، الهلال (القاهرة)، م٣٤،

جـ٥، أول فبراير (شباط) ١٩٢٥، ص ٤٦٣ — ٤٦٥.

ـــــ، **"المرأة بعد سن الأربعين"**، الأسبوع (القاهرة)، ع٢٢، ٢٥ إبريل (نيسان)، ١٩٣٤، ص ٥.

ـــــ، **"المصريون أمة غربية"**، الهلال، م٣٧، جـ٢، أول ديسمبر ١٩٢٨، ص ١٧٧ — ١٨١.

ـــــ، **"هلموا إلى العلم والصناعة"**، الأسبوع (القاهرة)، ع ٤، ٢٠ ديسمبر ١٩٣٣، ص ٥.

- موسى، نبوية، **"السفور والحجاب"**، السفور (القاهرة)، ع٢٣٨، ٢٨ مايو ١٩٢٠، ص ٢.

اصف، عصام الدين حفني، **"الاشتراكية والإسلام"**، شبرا (القاهرة)، ع٤، ١٥ إبريل ١٩٣٧، ص ٤.

ـــــ، **"علاقة الاشتراكية بالمذاهب الاجتماعية الأخرى(١)"**، شبرا (القاهرة)، ع٦، ٢٩ إبريل ١٩٣٧، ص ٤.

ـــــ، **"علاقة الاشتراكية بالمذاهب الاجتماعية الأخرى(٢)"**، شبرا (القاهرة)، ع٩، ٢٠ مايو ١٩٣٧، ص ٤.

ـــــ، **"فشل النظام الاقتصادي الحاضر، الطريق إلى الفيض والثراء"**، شبرا

ـــــ، **"إصبع مأجور، لا للفضيلة ولا للدين"**، السياسة (القاهرة)، ع ١٢٢٢، ٤ أكتوبر ١٩٢٦، ص ٣.

ـــــ، **"أيها المبشرون، أرض الله واسعة، فإليكم عن بلاد المسلمين"**، السياسة (القاهرة)، ع٤١٦٢، ٣١ ديسمبر ١٩٣٦، ص ..

ـــــ، **"ثقافتنا الديمقراطية"**، السياسة الأسبوعية (القاهرة)، السنة السادسة، ع٥، ١٣ فبراير ١٩٣٧، ص ١٢ — ١٣.

ـــــ، **"حضارة البر والرحمة"**، الهلال (القاهرة)، م٤٣، جـ٩، أول يوليو ١٩٣٥، ص ١٠٢٦ — ١٠٢٩.

ـــــ، **"عصر ترجمة أم تأليف"**، السياسة الأسبوعية (القاهرة)، ع١١، ١٤ نيسان ١٩٢٨، ص ١٠ — ١١.

ـــــ، **"العقل والروح، وجوب تعاونهما لإقامة الحضارة"**، السياسة الأسبوعية (القاهرة)، ع١٦٧، ١٨ مايو ١٩٢٩، ص ١.

ـــــ، **"الفنون الرفيعة، وأثرها في حياة شرقنا العربي"**، الهلال (القاهرة)، م٤٢، جـ١،

أول نوفمبر ١٩٣٣، ص ١٩ — ٢١.

ـــــ، **"في سبيل حياة جديدة، المعرفة أساس إيمان المستقبل"**، السياسة الأسبوعية، ع ٧٣، ٣٠ يوليو ١٩٢٧، ص ١٠ — ١١.

ـــــ، **"المقتطف والحرية الفكرية والاجتماعية في الشرق"**، المقتطف (القاهرة)، م٦٨، جـ٦، ١ يونيو (حزيران) ١٩٢٦، ص ٦١١ — ٦١٤.

ـــــ، **"النهضة التركية"**، السياسة الأسبوعية، ع٨٣، ١٨ أكتوبر ١٩٢٧، ص ١.

ـــــ، **"النور الجديد أياً كان مطلعه؟"**، الهلال (القاهرة)، م٣٦، جـ٤، أول فبراير ١٩٢٨، ص ٣٩٩ — ٤٠٣.

- وجدي، محمد فريد، **"الآراء العالمية في الإسلام والمسلمين، الصراع بين الجنسين في البلاد الإسلامية"**، الأزهر (القاهرة)، م١٠، جـ٤، ربيع الأول ١٣٥٨هـ، ص ٣٩٧.

ـــــ، **"تعليم الدين للمرأة"**، النهضة النسائية (القاهرة)، ع١١، يونيو ١٩٢٢، ص ٢٨٩.

ـــــ، **"الفرق بين الرجل والمرأة"**، مجلة الشبان المسلمين (القاهرة)، م٢، جـ٤، شعبان

١٣٤٩هـ، يناير ١٩٣١، ص ٢٩١ — ٢٩٧

ـــــ، "**كلمات اجتماعية في الزواج ووحدة الزوجة، وتعدد الزوجات**"، الأزهر (القاهرة)، م٨، جـ٧، رجب ١٣٥٦هـ، ص ٤٩٢ — ٤٩٧.

ـــــ، "**لماذا هو ملحد؟**"، الأزهر (القاهرة)، م٨، جـ٧، رجب ١٣٥٦هـ، ص ٧٣ — ٧٨.

ـــــ، "**نقد كتاب في الشعر الجاهلي(١)**"، كوكب الشرق (القاهرة)، ع٦٤٧، ٩ أكتوبر ١٩٢٦، ص ١.

ـــــ، "**نقد كتاب في الشعر الجاهلي(٢)**"، كوكب الشرق (القاهرة)، ع٦٤٨، ١١ أكتوبر ١٩٢٦، ص ١.

ـــــ، "**هل للمرأة أن تتعلم العلوم العالية**"، الأزهر (القاهرة)، م٦، جـ٧، رجب ١٣٥٤هـ، ص ٤٨٥ — ٤٩٢.

- وفا، الشيخ محمد فرغلي، "**الشرق والغروب**"، جريدة الإخوان المسلمين، ع ١٠، ٧ ربيع الأول ١٣٥٤هـ، ١٨ يونيو (حزيران) ١٩٣٥، ص ١٣ — ١٤.

- يعلى، أبو ، "**حزب الإصلاح الإسلامي**"، الفتح (القاهرة)، ع٥٣٥، ٢٢ ذي القعدة ١٣٥٥هـ، ص ١٦ — ١٧.

ثامناً : بحوث ومقالات منشورة باللغة الانجليزية :

-Salem, Dr. Latifa, Mohammed, **"The Changing position of the Egyptian Woman 1919-1945".** Egyptian Historical Review, vol. 34, 1987, Cairo. pp. 3-25.

تاسعاً : فصل في كتاب باللغة العربية :

- إبراهيم، سعد الدين، **المشروع الاجتماعي لثورة يوليو**، في، **مصر والعروبة وثورة يوليو**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ١٩٨٢.

_____، **المسألة الاجتماعية بين التراث وتحديات العصر**، في، **التراث وتحديات العصر في الوطن العربي (الأصالة والمعاصرة)**، ندوة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ١، ١٩٨٥.

- بدر الدين، د. إكرام، **مفهوم الديمقراطية الليبرالية**، في ، التطور الديمقراطي في مصر، قضايا ومناقشات، د. علي الدين هلال (محرراً)، مكتبة نهضة الشرق، ١٩٨٦.

- بينين، جويل، **الإسلام والماركسية وعمال النسيج في شبرا الخيمة**؛ الإخوان المسلمون والشيوعيون في الحركة النقابية المصرية"، في، الإسلام والسياسة والحركات الاجتماعية، تحرير : إدموند بيرك، إيرا لابيدوس، ترجمة : محروس سليمان، مكتبة مدبولي، القاهرة، ٢٠٠٠.

- خليل، د. حسن خليل، "**التوجهات الاقتصادية للحركة اليسارية في مصر**"، في، قضايا فكرية، إشراف محمود أمين العالم، الكتاب الحادي عشر والثاني عشر، يوليو ١٩٩٢، ص .

- ريّان، د. محمد رجائي، "**رشيد رضا ومجلته المنار ما بين ١٨٩٨ – ١٩١٩**"، في، الحياة الفكرية في الولايات العثمانية أثناء العهد العثماني، جمع وتقديم أ. عبد الجليل التميمي، منشورات ركن الدراسات والبحوث العثمانية والمورسكية والتوثيق والمعلومات، زغوان، ١٩٩٠.

- زيادة، معن، **المجتمع المدني والدولة في فكر النهضة العربية الحديثة**، في، المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية (ندوة)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٢.

- السعيد، د. رفعت، "**الحركة الشيوعية العربية بين المركز واللامركز (رؤية للحالة المصرية)**"، في، (ندوة)، "اليسار المصري وتحولات الدول الاشتراكية" ، ٩ – ١١ يناير ١٩٩١، مركز البحوث العربية للدراسات والنشر، القاهرة، ١٩٩٢، (ص ٢٩٣ – ٣١٨).

عاشراً : فصـــل في كتاب باللغة الانجليزية ***(Chapter in a Book):***

-Anderson, J.G.D, **Law Reform in Egypt, 1850-1950,** in Holt P.M (ed.), political and social change in Modern Egypt; History studies from the Ottoman Comquest to the United Arab Republic, Oxford University Press, London, 1968.

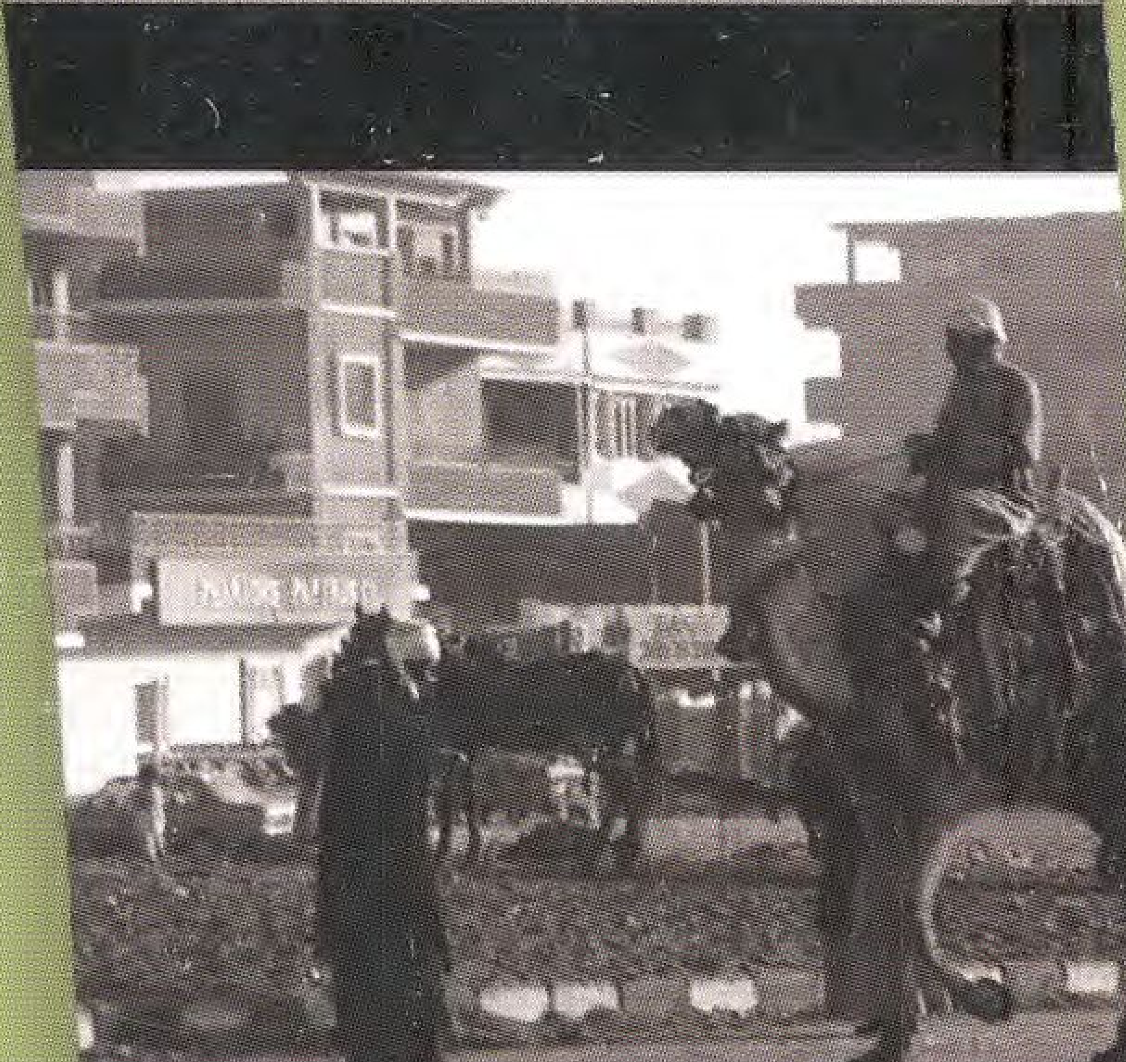
-Daly, M.W, **The British Occupation, 1882-1922**, in the Cambridge History of Egypt, Cambridge University Press, 1998, vol 2.

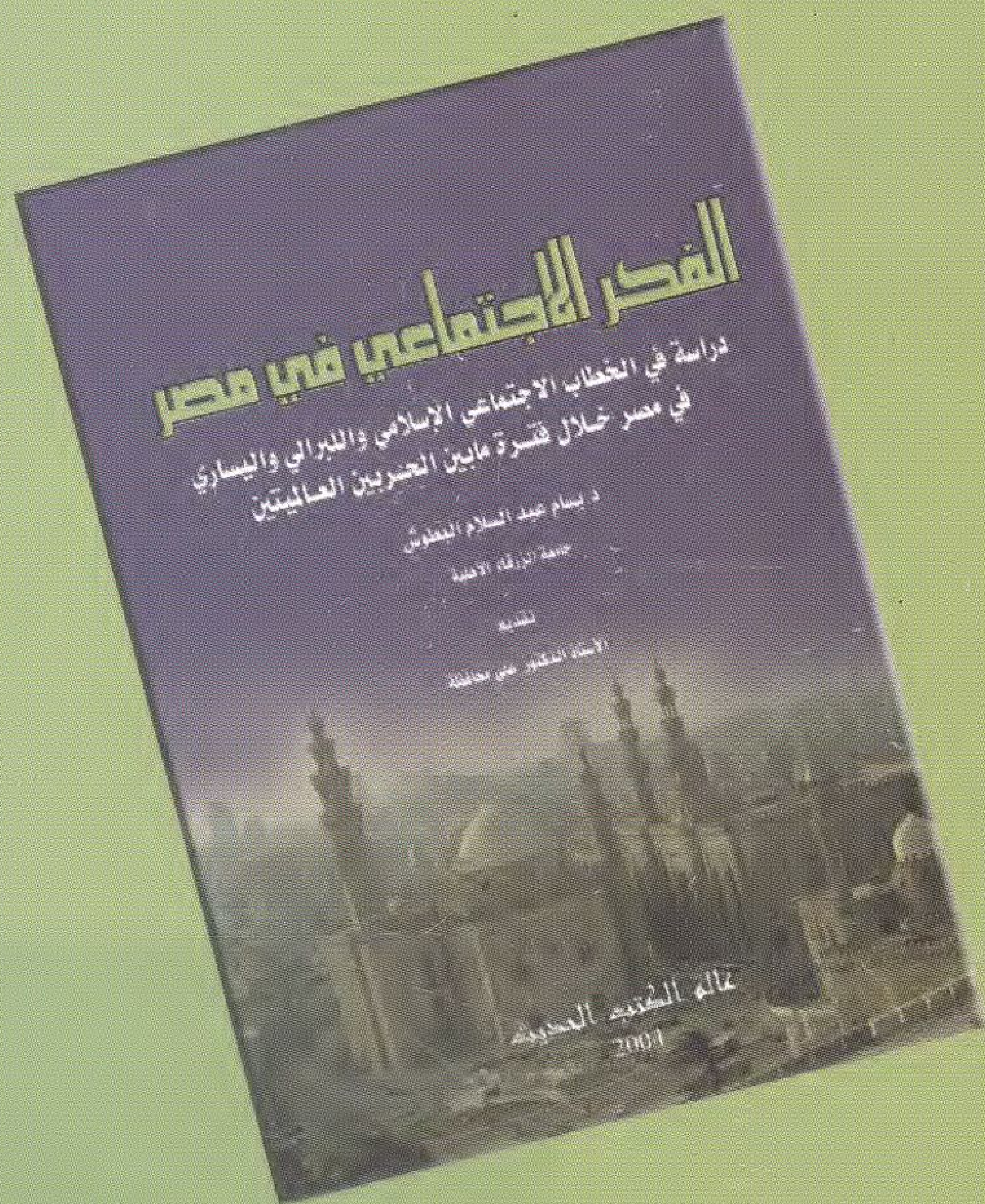
-Hunter, Robert, **Egypt under the Successors of Muhammad Ali**, in the Cambridge History of Egypt, Cambridge University Press, 1998, vol.2.

-Kedourie, E., The Gensis of the Egyptian Constitution of 1923, in Holt, P.M (ed.) political and social Change in Modern Egypt, History studies from the Ottoman Comquest to the United Arab Republic, Oxford University Press, London, 1968.

-Reid, Donald Malcolm, **The Urabi Revolution and the British Conquest, 1879-1882**, in the Cambrid History of Egypt, vol. 2.















عالم الكتب الحديث للنش

الأردن - إربد - شارع الجامعة - تلفون - ٧٢٧٢٣٧٢
الرمز البريدي 21110 - ص.ب 3469